Stimmen der Zeit

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

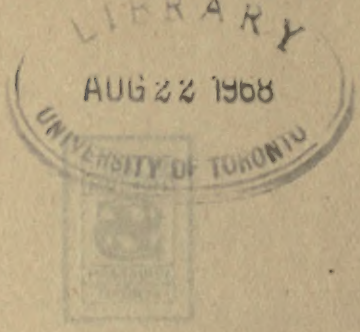
100. Band

Freiburg im Breisgau 1921
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

1954/1079

Alle Rechte vorbehalten

AP
30
S7
Bd. 100



Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg

Inhalt des einhundertsten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
Vom religiösen Subjektivismus. (P. Lippert.)	1
Der Wert von Strafgesetzen zum Schutz des keimenden Lebens. (H. Muckermann.)	12
Neuproletarier? (C. Noppel.)	26
Von der Lyrik des Expressionismus. (F. Muckermann.)	38
Der Kulturwert der Nobelpreise. Zur silbernen Gedenkfeier ihrer Stiftung. (J. Overmans.)	52
Die Unparteilichkeit Papst Benedikts XV. im Weltkriege. (R. Leiber.)	81
Der heutige Stand der Relativitätstheorie. (Th. Wulf.)	100
Von leidender Tugend Lebenskraft. (E. R. von Frentz.)	117
Die christliche Naturauffassung im Lichte der modernen Forschungsergebnisse. (E. Wasmann.)	125
Die erste historisch-kritische Ausgabe des Exerzitienbuches. (O. Braunsberger.)	139
Zurück zur Familie! (C. Noppel.)	161
Antisemitismus, Rassentheorie und Altes Testament. (A. Bea.)	171
Unionsbestrebungen bei Protestanten. Zur Genfer Tagung über Glauben und Kirchenverfassung im August 1920. (H. Sierp.)	184
Die päpstliche Kriegsfürsorge. (R. Leiber.)	197
Neue philosophische Strömungen. (St. v. Dunin-Borkowski.)	209
Die Geschichte eines Ordensberufes. (M. Reichmann.)	222
Die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses bei der Bevölkerungsstatistik. (H. A. Krose.)	241
Scholastische und moderne Philosophie. (B. Jansen.)	249
Die Friedenstätigkeit Benedikts XV. (R. Leiber.)	267
Eine bayrische Gesandtschaft in Frankreich 1647. (J. Grisar.)	281
Über die Lebenserinnerungen von Richard Voß. (S. Stang.)	295
Erziehungswerte im Katholizismus. (J. Schröteler.)	321
Hieronymus. Des Schrifterklärers Werdegang. (W. Koester.)	335
Volksgemeinschaft. (C. Noppel.)	343
Was ist Religiosität? (P. Lippert.)	355
Zacharias Werner nach neueren Forschungsergebnissen. (A. Stockmann.)	367
Der starke Wille. (St. v. Dunin-Borkowski.)	401
Die Bedeutung Wilhelm Wundts. (J. Fröbes.)	412
Die «Schicksalsstunde» der preußischen Landeskirche. (H. Sierp.)	425
Der hl. Franz Xaver in Miyako. (G. Schurhammer.)	440
Hoffnung, ein Bedürfnis und seine Stillung. (M. Gierens.)	456

Umschau.

	Seite
Indische Gedanken über die Kultur des Abendlandes. (J. Overmans.)	72
Zwei Arten zu beten. (E. Böminghaus.)	77
Hermann Ifeke. (S. Stang.)	156
Dada. (J. Kreitmaier.)	158
Tagung des Verbandes Neu-Deutschland. (St. v. Dunin-Borkowski.)	238
Von dänischer Eigenart. (S. Stang.)	239
Planwirtschaft in der Wohlfahrtspflege? (C. Noppel.)	316
Zum Antrag betr. Aufhebung der §§ 218—220 des RStGB. (J. B. Schuster.)	317
Neuzeitliche Heiligenleben. (P. Lippert.)	318
Von der seligen Betha von Reute und von Mystik. (E. Böminghaus.)	389
„Kulturbiologie". (H. Sierp.)	395
Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhaß. (S. Stang.)	399
Der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder. (C. Noppel.)	474
Des Grafen Hermann Keyserling „Schule der Weisheit". (S. Stang.)	479

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

	Seite
Angelus Silesius, Heilige Seelenlust. Eingeleitet von Cornelius Schröder O. F. M.	153
Baier, A., Die selige gute Betha von Reute	389
Baeumker, Clemens, Petrus de Hibernia	485
Bierbaum, Max, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris	149
Boehmer, Heinrich, Luther im Lichte der neueren Forschung	385
Brauer, Th., Das Betriebsrätegesetz u. die Gewerkschaften	315
Buch, Hermann, Vom internationalen und nationalen Arbeitsstaat	314
Buchberger, Michael, Die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Bayern	312
Caro, Friedrich, Vom Judengott	181
Daub, Georg H., Hermann Ifeke	156
Deutsch, Otto Erich, Franz Schuberts Briefe und Schriften	71
Dinter, Artur, Die Sünde wider das Blut	173
Faßbinder, Heinrich, Jüngerwege	153
Francé, Raoul H., München. Die Lebensgesetze einer Stadt.	396
Fritsch, Theodor, Der falsche Gott	175
Göller, Emil, Das Eherecht.	311
Greban, Arnoul und Simon, Die Passion. Übertragen von Wilhelm Schmidtbonn.	153
Guardini, R., Vom Geist der Liturgie	77
Gyr, Hans, Die Pfarreiteilung nach kirchlichem und staatlichem Rechte	310
Haas, Rudolf, Die wilden Goldschweine	233
Häfele, Gallus M., O. Pr., Franz von Retz	151
Handel-Mazzetti, E. v., Der deutsche Held	233
Hankamer, Paul, Zacharias Werner	367
Horten, Alfons, Sozialisierung und Wiederaufbau	315
Ignatius de Loyola, Exercitia spiritualia et eorum Directoria	139
Joerger, Kuno, Caritashandbuch	313
Keller, Paul, In fremden Spiegeln	233
Keyserling, Hermann, Was uns not tut, was ich will	479
Kleist, Freih. v., Auffallende Ereignisse an dem Christusbild von Limpias im Jahr 1919	395
Koch, Gaudentius, O. Cap., Lieder zum Kirchenjahr	153
Linneborn, Johannes, Die kirchliche Baulast im ehemaligen Fürstbistum Paderborn	309
— Grundriß des Eherechts	311
Lipsius, Fr. R., Naturphilosophie und Weltanschauung	210
Loë, Paulus v., O. Pr., s. Meyer.	
Meckauer, Walter, Wesenhafte Kunst	70

Seite

Meyer, Johannes, O. Pr., Liber de viris illustribus ordinis Praedicatorum. Herausgegeben von Paulus v. Loë O. Pr. 150

Newman, Kardinal, Gott und Seele 77

Pinthus, Kurt, Menschheitsdämmerung 40

Rabindranath Tagore, Sädhanä 72
— My reminiscences 72
— Nationalism 72
Radhakrishnan, S., The philosophy of Rabindranath Tagore 72

Scheel, Otto, Martin Luther. 379
Scheuten, Paul, Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung 147
Schmidtbonn, Wilhelm, s. Greban.
Schröder, Cornelius, O. F. M., s. Angelus Silesius.
Schubert, Franz, s. Deutsch.
Schulz, Heinrich, Der Weg zum Reichsschulgesetz 235

Seite

Silbergleit, Arthur, Das Füllhorn Gottes 153
Simon, Paul, Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie 466
Stockhausen, Juliana v., Das große Leuchten 233
Stoeckius, Hermann, Ottaviano Cesare 228

Thebering, F., Kurt von Assen 153

Voß, Richard, Aus einem phantastischen Leben 295

Watrigant, Henri, S. J., Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle 230
Willram, Bruder, Aus Herz und Heimat 153
Wolff, Odilo, O. S. B., Mein Meister Rupertus 148
Wolzendorf, Kurt, Der reine Staat 468
Wulf, Th., Einsteins Relativitätstheorie 473

Ziesenitz, Kurt, Glückhafft Schiff 153

Vom religiösen Subjektivismus.

Mit diesem einen Wort Subjektivismus ist die religiöse Lage der Gegenwart im wesentlichen gekennzeichnet. Freilich wissen wir damit noch nicht, welchen Anteil dieser Subjektivismus an unserer religiösen Not wie an unserem religiösen Besitze hat, ob er positiv oder negativ wirkt, ob wir zu viel oder zu wenig Subjektivismus haben. Demgemäß ist auch unser Verhalten sehr schwankend und widerspruchsvoll. Wir arbeiten ängstlich und krampfhaft, den Subjektivismus zu überwinden, und anderseits lieben wir ihn auch, wie wir unsere Lebensleidenschaft etwa lieben, und versenken und verstricken uns selbst immer tiefer in eine ganz verworrene Subjektivität. Ernst Troeltsch schildert in der „Hilfe" (4. Dez. 1919, Heft 49) die heutige Religiosität in treffender Weise: „Vor allem aber stieg die Welle des Religiösen, die schon vor dem Kriege im Steigen war, mächtig in die Höhe, und sie wird sicherlich immer weiter steigen, da den Menschen sonst nichts geblieben ist. Naturgemäß ist das dann nicht eine Religion der Versöhnung von Gottesglauben und Kultur, frommem Gefühl und Wissenschaft — das sind nur Probleme für glückliche Zeiten einer gewissen Sättigung und Freiheit für feinere geistige Sorgen —, sondern es ist eine Religion der neuen Heils- und Gnadenmittel, der dunkelsten Geheimnisse und erregendsten Lehren, der phantastischen Plastik und der leidenschaftlichen Bewegung. Astrologie und Geheimwissenschaft, orgiastische Sekten und mystische Spekulationen breiten sich massenhaft unter uns aus: Populärphilosophie und Klein-Leute-Metaphysik werden gesucht. Die gebildete und geistreiche Welt wendet sich dem Irrationalismus und der Romantik zu."

Der praktische Einfluß des religiösen Subjektivismus im modernen Leben kann also kaum hoch genug angeschlagen werden. „Das moderne Leben", sagt Troeltsch weiter in seinem bedeutungsvollen Aufsatz, „ist seit der Aufklärung im innersten Kerne des Geistes selbst Subjektivismus, bald mehr mit Klammerung an die allgemeingültige Vernunft, bald mehr mit romantischer Hingebung an die Unendlichkeit des Gewesenen, bald mehr mit kühler, heroischer Skepsis, meistens mit vollendeter Gedankenlosigkeit und Fortschrittsgewißheit."

In der theoretischen Bewertung dieser Sachlage gehen aber die Meinungen weit auseinander; es fehlt auch nicht an schroffen Übertreibungen und naiven Einseitigkeiten, die selbstverständlich die Lage noch verworrener und gefährlicher machen; denn Übertreibungen nützen immer nur dem Feind, den man bekämpfen will und soll. Den einen ist der Subjektivismus die alleinseligmachende Auffassung vom Wesen der Religion; sie kennen eigentlich nur Religiosität, nicht Religion, nur religiöses Leben, nicht religiöse Wirklichkeit, nur ein religiöses Subjekt, nicht ein religiöses Objekt. Andere haben aus dem Subjektivismus einen Popanz gemacht, den sie für alles religiöse Unheil verantwortlich machen, der ihnen dazu dient, alle Äußerungen des religiösen Lebens zu verdächtigen und zu entwerten, die sich irgendwie durch Eigenart und Eigenkraft hervortun.

Die Widersprüche und Übertreibungen, in die wir uns verwickeln, haben ihren Grund in der Vielgestaltigkeit der Erscheinungen und Tatsachen, die wir oft wahl- und kritiklos unter dem Namen des religiösen Subjektivismus zusammenwerfen, obwohl sie gar nicht zusammengehören, ja sich sogar ausschließen. Es gibt einen *skeptischen* und einen *gläubigen* Subjektivismus, und ebenso auch einen *krankhaften* und einen *gesunden* Subjektivismus, und alle diese Arten haben nichts oder wenig miteinander zu tun.

Der *skeptische* Subjektivismus liegt dem modernen Denken oder vielmehr den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der neuzeitlichen philosophischen Richtungen überaus nahe, ist wohl nur eine besondere Anwendung dieser Voraussetzungen, die alle den Zweifel an der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens irgendwie in sich tragen. Den philosophischen Zweifel, nicht den praktischen! Denn unser welttätiges Leben wie unser wissenschaftlicher Betrieb ist von realistischem Vertrauen in unsere Erkenntnisse geleitet, solange wir nicht das Grenzgebiet zur Philosophie streifen; erst da beginnt unsere Skepsis. Nun wird aber das religiöse Denken meist einfachhin als ein philosophisches oder in Philosophie mündendes Denken betrachtet und bezeichnet, und so begegnet das religiöse Dogma, die Weltanschauung, das Glaubensbekenntnis der gleichen Bezweiflung oder Verneinung seines objektiven Wahrheitsgehaltes wie die philosophischen Hypothesen. Man spricht heute bezeichnenderweise von religiösen „Vorstellungen" und will damit sagen, daß sie eben nur Vorstellungen, mehr oder minder subjektive Erzeugnisse der kindhaften, oder der neurotischen, oder der künstlerisch dichtenden, oder der kulturgeschichtlich und rassenpsychologisch bedingten Phantasie seien.

Mit der objektiven Geltung dieser Vorstellungen steht und fällt aber der eigentlich religiöse Charakter der Gefühle und Willenshandlungen, die sich darauf gründen. Es sind zwei gänzlich verschiedene, miteinander nicht vereinbare Einstellungen, je nachdem der Mensch in seinem religiösen Dogma eine objektive Wirklichkeit sieht und glaubt oder eine bloß subjektive Vorstellung. Solche Vorstellungen mögen künstlerisch von höchstem Wert, von gewaltiger anregender Kraft, von wunderbarem Zauber der Stimmung sein, aber religiöses Leben kann sich nicht auf sie gründen. Ein gläubiger Christ kann z. B. die Stimmung der orientalischen Nacht, in der vom fernen Minarett herab der Muezzin die Gebetsstunden ausruft, voll empfinden, aber eine religiöse Bedeutung oder Wirkung braucht diese Empfindung nicht zu haben; dichterisch begabte Naturen können den Zauber einer katholischen Maiandacht oder eines liturgisch vollendeten Hochamtes mit schwelgerischer Seele genießen, ohne daß auch nur eine Spur religiösen Lebens in ihnen ist; auch der Ungläubige kann die Madonnen der italienischen Kunst lieben, ohne daß es ihm je einfällt, die Mutter Gottes in katholischem Sinn zu verehren. Der religiöse Glaube geht immer und notwendig auf eine objektive Wirklichkeit des Geglaubten; nur das Dogma wirkt religiös, nicht der Mythus.

Wie kommt aber der Mensch zur Anerkennung des Dogmas? Wie überwindet er die lähmende, seine Religiosität zersetzende Furcht vor dem Mythus? Wie überwindet insbesondere der moderne, durch die neuzeitliche Philosophie und durch die vergleichende Religionswissenschaft skeptisch gewordene Mensch die Furcht vor dem religiösen Mythus? Denn der ursprüngliche, naturwüchsige Mensch braucht diese Furcht nicht erst zu überwinden; er lebt schon von vornherein mit seinen Vorstellungen in der Objektivität; er sieht durch alle seine Vorstellungen hindurch ohne weiteres die Wirklichkeit, und erst durch peinliche Erfahrungen von Widersprüchen lernt er zurückzuschreiten in seine Subjektivität und die Fehlerquelle zu suchen, die ihm den schmerzlichen Eindruck des Nichtstimmens zugezogen hat. Er geht also von der Objektivität zurück zum erkennenden Subjekt, und er tut es nur aus kritischem Bedürfnis und nur soweit und solange, als dieses Bedürfnis besteht. Das moderne Denken hingegen läßt den Menschen im Subjektiven beginnen und läßt ihn mitten im Subjektiven stehen, mit mehr oder weniger hoffnungslosen Ahnungen erfüllt, daß jenseits des Bewußtseins in unberechenbarer Ferne eine Objektivität sein könnte, die einen Bezug hat zu unsern Vorstellungen und Begriffen. Aber der Weg zur Feststellung dieser als

gesetzmäßig angenommenen und gewünschten Beziehungen? Das eben ist das große, erkenntnistheoretische Rätsel, das uns alle in irgendeiner Form quält.

Soweit unsere wissenschaftliche und praktische Betätigung außerhalb der philosophischen Betrachtungsweise bleibt, gelangen wir zu einer Feststellung der Objektivität oder wenigstens zu einer gewissen Beruhigung unseres erkenntnistheoretischen Gewissens, indem wir uns durch eine Willenstat auf den ursprünglichen realistischen Standpunkt des naiven Menschen zurückversetzen und so durch unablässige, möglichst gleichzeitige Benützung beider Standpunkte eine von inneren Widersprüchen freie Erfahrungswelt aufbauen, die uns ein wirtschaftliches, technisches und soziales Leben und auch ein wissenschaftliches Arbeiten mit möglichst wenig Zusammenstößen, Hemmungen und Reibungen gestattet.

Von dem wissenschaftlich gesicherten Boden aus, den wir so gewinnen nach der mathematisch-naturwissenschaftlichen wie nach der geschichtlichen Seite hin, können wir nun auch eine philosophische und religiöse Erkenntnis aufbauen. Das ist denn auch der Punkt, an dem die Apologetik des Christentums einsetzt. Auf der Grundlage von naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und selbst philosophischen Gewißheiten führt sie den Beweis für den Offenbarungscharakter und damit auch für die objektive Gültigkeit der christlichen Dogmen von Gott, vom Gottmenschen und seiner Sendung, von der Seele und vom Sinn des Lebens. Der Wege, auf denen der Einzelmensch zum Glauben an die Objektivität der Heilstatsachen kommt, sind viele, und Troeltsch hat in seinem schon erwähnten Aufsatz mehrere derselben bezeichnet: die äußere Autorität der Kirche, die Einwirkung des Kulturkreises, dem wir angehören (Troeltsch nennt sie „die Stimme der Jahrtausende in unserem Blute"), und vor allem die Stimme Gottes, der sich der Mensch in schlichter Ehrfurcht und ehrlicher Sittlichkeit hingibt. Aber in allgemeingültiger Weise führt nur ein Weg zur Gewißheit von der Objektivität der christlichen Heilslehren: die wissenschaftliche Apologetik, die sich in organischer Fortsetzung aufbaut auf der Möglichkeit und Tatsache, daß wir überhaupt objektiv gültige Erkenntnisse haben.

Erst wenn die Objektivität des religiösen Wissens und Glaubens gesichert ist, beginnt der gläubige Subjektivismus in seine Rechte zu treten. Die Wirklichkeit der religiösen Tatsachen, die das Christentum behauptet, läßt sich, wenigstens hienieden, nicht unmittelbar erfassen, sondern nur durch vielfache Übersetzung in die psychischen Ausdrucksmittel, die uns zu

Gebote stehen. Sie müssen zur Aufnahme in unser Bewußtsein erst hergerichtet werden durch Fassung und Einkleidung in Begriffe und Vorstellungen, in sinnfällige Zeichen und Symbole, besonders in Wortbilder. Unter dieser Einkleidung werden sie sodann vom Bewußtsein angeeignet durch die subjektiven Tätigkeiten des Erfassens, des Urteilens, des Anerkennens, des Glaubens. Alle diese Vermittlungen begründen nun einen Subjektivismus, der sich auf keine Weise ausschalten und umgehen läßt, der alle Gefahren und Schwächen der Subjektivität in sich trägt, aber auch alle die reiche Mannigfaltigkeit und Vervollkommnungsfähigkeit des psychischen Lebens einschließt.

Es wäre allzu voreilig und genügsam, wollten wir die Begriffe oder gar die Wortbilder der Begriffe für Dogmen, für die dogmatische Wirklichkeit selbst nehmen und ihnen die ewige Geltung göttlicher Tatsachen zuschreiben. Es wäre auch verhängnisvoll für unsere Aneignung der dogmatischen Wirklichkeit, wenn wir die Möglichkeit eines Fortschritts in der begrifflichen Fassung und im sinnfälligen Ausdruck des Dogmas leugneten. Denn einerseits ist auch dem überlieferten Stoff der christlichen Wahrheiten gegenüber eine im Laufe der Jahrhunderte wachsende Erkenntnis und Einsicht möglich, anderseits werden die Ausdrucksformen unserer Erkenntnisse durch den Gebrauch der Jahrhunderte abgegriffen: sie verlieren an Kraft und Schärfe des Ausdrucks, sie werden nichtssagender und müssen dann durch neue Prägungen ersetzt oder wenigstens ergänzt werden. Wir sind uns nicht alle und nicht immer klar genug über diese rein psychologische Notwendigkeit; sonst würden wir nicht immer wieder der ängstlichen Scheu vor Neuprägungen begegnen: dieser Scheu liegt die vielleicht nur halbbewußte Annahme zugrunde, daß die Objektivität des Dogmas am sichersten gestellt sei in möglichst unvertauschbaren, in jahrhundertelangem Gebrauch umlaufenden Begriffsprägungen. Die Prägungen bleiben aber nun einmal bei ihrem Umlauf nicht unverändert, sie werden abgegriffen und besagen nicht mehr das gleiche oder nicht mehr soviel, als sie es etwa im Zeitalter der hellenistischen Kultur getan haben. Dazu kommt, daß unsere Begriffe, als aus dem Anschauungsgebiet stammend, doch alle im Grunde Bilder sind. Bilder aber wechseln ihren Inhalt, wenn die Anschauungswelt, die sie spiegeln, sich ändert. Das Bild, das dem hl. Paulus so ergreifend vor Augen stand, wenn er vom Loskauf durch Christus sprach, können wir nicht mehr in der gleichen zeitgeschichtlichen Färbung erwecken, weil wir einen Loskauf von Sklaven, gar durch eine Gottheit, nicht mehr vor Augen sehen.

Verwechseln wir also nicht unsere dogmatischen Begriffe mit der dogmatischen Wirklichkeit! Diese Mahnung bedeutet kein Zugeständnis an den modernen skeptischen Subjektivismus. Denn dieser geht in einer völlig umgekehrten Richtung; er begrenzt die Wirklichkeit durch die subjektiven und relativen Vorstellungen, die unser Bewußtsein hat; er zieht die ganze Wirklichkeit in die Vorstellung hinein. Der Gläubige indes hat sich vor der Gefahr zu hüten, daß er nicht seine Vorstellungen in die Wirklichkeit hinüberzieht. Aus guten und gewichtigen Gründen müssen die alten ehrwürdigen Begriffe und Formeln, welche die Kirchenversammlungen und Päpste in ihren Lehrentscheidungen gebraucht haben, unverändert bewahrt und überliefert werden; aber Aufgabe der täglichen Lehrverkündigung in Predigt und Katechese wird es sein, nicht immer und ausschließlich nur diese alten Prägungen in Umlauf zu setzen — zum täglichen Handgebrauch eignen sie sich ja gar nicht, ja sie würden hierbei durch Abnützung erst recht zu Schaden kommen —, sondern sie in immer neue Formen und Bilder zu gießen, sie in die veränderte Sprache und Anschauungsweise der wechselnden Geschlechter zu übersetzen und sie geradeso dem Bewußtsein einer jeden Zeit und eines jeden Volkes nahezubringen, was doch der einzige Zweck der Lehrverkündigung ist. So hat Johannes die Herrlichkeit Jesu der Logos-Sehnsucht und dem Logos-Traum seiner Zeit nahegebracht; Ignatius von Loyola, dieser vorbildliche Seelsorger, hat die gleiche Herrlichkeit in die höfische Ritter- und Kreuzzugssprache seiner spanischen Heimat übersetzt. In diesen Übersetzungen der dogmatischen Formeln in die Sprache der Zeit und des Landes liegt ein gewaltiges Stück Subjektivismus, aber er ist so wenig zu vermeiden wie die Übersetzung des Christentums aus der alttestamentlich-orientalischen in die hellenistisch-abendländische Begriffswelt. Erst durch diese Übersetzung ist es Weltreligion geworden.

Das religiöse Erkennen ist die Verbindung der Seele mit der religiösen Wirklichkeit, die Brücke vom Objektiven ins Subjektive. Über diese Brücke wandern die Gestalten und Kräfte der religiösen Welt in die Seele und lösen in ihr das religiöse Leben im subjektiven Sinne aus: die ganze Welt der Gefühle, Stimmungen, Strebungen, Entschlüsse und Taten, die wir als religiöse Praxis bezeichnen. Auch in diesem Leben gibt es einen Subjektivismus, ja es ist seinem Wesen nach subjektiv, weil es eben in Tätigkeiten des religiösen Subjekts besteht. Man kann aber von einer notwendigen Subjektivität dieses Lebens sprechen, insofern man fordern muß, daß es in rechter Weise mitbestimmt sei durch die objektive Wirklichkeit

der religiösen Tatsachen. Fehlt diese objektive Maß- und Formgebung, dann gerät das religiöse Leben in einen ungesunden Subjektivismus. Dieser kann nun wieder in verschiedenen Formen auftreten, einmal durch mangelnde Beziehung auf die objektiven Realitäten der Religion, sodann durch einen Fehler im richtigen Verhältnis- und Stärkegrad der Beziehungen.

Die erstere Form ungesunder Subjektivität entwickelt sich, wenn an Stelle der religiösen Wahrheit der Irrtum es ist, der das religiöse Leben weckt und bestimmt, der Irrtum in Form falscher Lehren und Anschauungen oder in Form von Phantasien und Trugbildern, von krankhaften Visionen und Halluzinationen. Die Religionsgeschichte aller Völker und Zeiten ist voll von den Greueln dieser Art von Subjektivismus. Auch in der Geschichte des Christentums und der christlichen Häresien spielt er eine unheilvolle Rolle. Eigentlich ist jede Häresie, die überhaupt Einfluß auf das praktische Leben gewinnt, die unmittelbare Quelle einer ungesunden Subjektivität. Welche schmerzlichen und abschreckenden Erkrankungen der christlichen Lebensführung haben der Arianismus, der Quietismus, der Jansenismus nach sich gezogen!

Eine besondere Art dieses ungesunden Subjektivismus ist in unserer Zeit zu Ansehen und Herrschaft gelangt. Es ist die Pflege eines religiösen Lebens, das überhaupt nicht mehr objektiv gerichtet und bestimmt sein will, sondern aus rein subjektiven Quellen, aus unbewußten Seelengründen aufzusteigen sich rühmt, als reines Erleben, das nicht einmal mehr Wege sucht aus dem Subjektiven ins Objektive. Die „Erlebnisse", die aus unbekannten Tiefen des Unbewußten aufquellen, erzeugen freilich immer auch eine Art von religiösem Objekt, Vorstellungen, Glaubenssätzen, Visionen; aber sie sind gänzlich abhängig und bestimmt von den ewig gärenden und schwankenden Massen des Gefühlslebens. Eine derartige Religiosität kann auch durch Narkose, durch Alkohol- und Opiumrausch erzeugt werden und stellt das Äußerste von ungesundem Subjektivismus dar.

Mit dieser Art von Subjektivismus darf nun aber nicht die naturhafte Sehnsucht und die suchende Ahnung der Menschenseele verwechselt werden, die ruhelos immer wieder sich aufmacht, ihren Gott zu suchen. Dieses wunderbare Sehnen, diese heilige Unbefriedigung, dieses süße Heimweh, dieser rastlose Drang der anima naturaliter christiana stammt in Wirklichkeit nicht aus subjektiven, sondern aus sehr objektiven, wahrheitsstarken Erwägungen und Wahrnehmungen, die freilich nicht immer zu

überlegter Deutlichkeit gelangen, nämlich aus den Wahrnehmungen von Geist und Sinn, von Zweck und Schönheit in der Welt, aus der Erkenntnis der bedeutungsvollen Gegensätze von Leben und Vergänglichkeit, von Zufall und Notwendigkeit, von Stoff und Geist. Das religiöse Leben, das aus solchen Erkenntnissen hervorbricht, ist nicht krank, sondern von urgesunder und naturgesunder Kraft, es wird von einer lautern Objektivität geweckt und entwickelt bis zu immer vollerer Klarheit und Fülle.

Das religiöse Leben muß, um als gesund, d. h. als wahr, als innerlich berechtigt und seelenfördernd gelten zu können, von der religiösen Objektivität geweckt sein und in seinem ganzen Dasein unter dem maß- und formgebenden, dynamischen Einfluß dieser Objektivität stehen. Entspricht es in seiner Stärke oder Dauer nicht dieser Dynamik der Tatsachen, dann wird es wiederum zu einer ungesund subjektiven Verirrung. Wir können nicht ununterbrochen in einem Zustand religiöser Exaltation leben, und die Heilstatsachen verlangen das auch gar nicht, ja sie schließen es geradezu aus, indem sie den Menschen auf seinen irdischen Beruf, auf die Welt, ihre Dinge und Notwendigkeiten, auf die Mitmenschen und den Dienst an ihnen hinweisen; auf diesem Felde des irdischen Tuns und Leidens soll er seine Religion bewähren, seine sittlichen Kräfte auswirken. Diese Aufgabe kann er aber nicht erfüllen, wenn er in einem Dauerzustande religiöser Erregung lebt. Das Sektenwesen, das ein gesundes Empfinden, bei aller Achtung vor dem guten Willen und Glauben dieser Menschen, doch mit einem peinlichen Gefühl des Mitleids, ja des Ekels berührt, pflegt meist einen Dauerzustand religiöser Rührung zu erstreben und mit mehr oder weniger Erfolg zu erreichen, und verfällt so in jenes salbungsvolle, geschraubte oder weichlich-süße Wesen, von dem jede gesunde Männlichkeit sich abgestoßen fühlen muß.

Eine verwandte Form ungesunder Subjektivität ist das Schwelgen in Religion, das die religiösen Erlebnisse als eine Art Lustquelle oder als Sport betrachtet und betreibt. Solche Menschen werden dann hin und her geworfen zwischen hysterischen Angstkrämpfen und ekstatischen Freudenausbrüchen; sie schaffen in ihrer Seele ein stets wachsendes, grauenvolles Durcheinander von verkrampfter Lästerung und winselnder Reue, von Verwünschungen und geradezu somatisch gefühlter Gebetsinbrunst.

Alle diese Formen eines ungesunden Subjektivismus führen schließlich zu einer religiös maskierten Blasiertheit, zerstören alle Unbefangenheit des

natürlichen Menschen, alle gesunde Freude an der Welt, an der doch Gott selbst seine Freude hat.

Der gesunde Subjektivismus besteht in dem Eingehen und Wirken der religiösen Wirklichkeit in die empfängliche und harmonisch mitwirkende Seele. Die Seele wird also nicht überwältigt, nicht hingerissen; Gott tut niemand Gewalt an; in seinem Willen liegt ein achtungsvolles Zusammenarbeiten zwischen Subjekt und Objekt. Die Welt Gottes geht nun in das Bewußtsein erstmals ein durch den Glauben. Der Glaube ist also ein wesentliches Stück der religiösen Subjektivität, soweit sie ein Erkennen darstellt. Sie reicht aber noch viel weiter als der Glaube, auch insofern sie Erkenntnis ist. Der Gläubige nimmt den Glaubenssatz zunächst auf die äußere Autorität Gottes und der Kirche hin zustimmend auf. Dann muß aber seine Arbeit des Durchdenkens, des Einordnens, des Erprobens sich anschließen. Indem die Seele den Glaubensinhalt in Vergleich bringt mit allen ihren übrigen stets fortschreitenden Erkenntnissen, sieht sie ihn von immer neuen Seiten, in stets neuer Beleuchtung, in stets wachsender Bedeutung und Tragweite: der Glaubenssatz erscheint so als bestätigt, ja gefordert vom Leben; er wird dem Menschen schon auf rein natürlichem Boden wahrscheinlich, leuchtend und durchsichtig. Die Seele gewinnt so eine Art Gnosis zu der doch immer dunkel und unbefriedigend bleibenden Pistis hinzu, ein beglückendes und zuversichtliches Schauen zu dem unter Rätseln niedergebeugten Glauben: die Wahrheit wird in steigendem Maße erlebt.

Über den Bereich des Erkennens hinaus wirkt aber die Objektivität der Heilswelt auch auf unser Gefühls- und Willensleben; sie wird zum Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit. Diese objektiv bestimmten Erlebnisse sind wesentlich verschieden von den rein subjektiven Erlebnissen des willkürlich dichtenden Denkens und Vorstellens oder des Traumes und Rausches. Sie sind eben das Erlebnis eines Nicht-Ich, einer in sich ruhenden, fest und unerschüttert außer dem schwankenden Meer der seelischen Erscheinungen stehenden Welt. Es kann sein, daß diese objektive Welt zunächst arm, dürftig und trocken, ja sogar verletzend und hart erscheint gegenüber den blendenden und schmeichelnden Erzeugnissen der sich selbst überlassenen, frei schaffenden, oft künstlerisch begabten Subjektivität. Aber wie dunkel und hart auch die Wirklichkeit sein mag, die wahrhaftige Seele — und ohne Wahrhaftigkeit gibt es keine wahre Religiosität — wird, wie es eine solche Seele einmal bekannt hat, „lieber im Dunkel vor dem Objektiven harren, als in einer fröhlichen Religion, die mir subjektiv wohltun mag, mich freuen".

Während die rein subjektiven Erlebnisse immer etwas Spielerisches, Ästhetisierendes haben, ist das objektiv bestimmte Leben mit einer ernsten Verantwortung beladen: es steht unter dem Achtungsgebot von Tatsachen, von denen es sich messen und bewerten lassen muß, an denen kein Jota verschoben werden darf. Das subjektive Erlebnis, wie künstlerisch wertvoll es auch sein mag, trägt niemals einen Imperativ in sich: es ist ihm völlig gleichgültig, wie weit man sich ihm hingeben will. Die Objektivität aber gebietet und bindet und erweckt erst so die Seele zu einer weittragenden, in die unendliche Ferne der Wirklichkeit hinausreichenden Tat. Sie allein übt charakterbildende Kraft aus, weil sie eine wahrhaft überlegene Notwendigkeit mit sich führt, an der die Seele sich über sich selber zu erheben vermag. In ihr gewinnt das seelische Leben erst seinen notwendigen Abstand vom Ich und damit auch seine Weite, Freiheit und Beweglichkeit, seine Frische und Unerschöpflichkeit, seine ewige Jugend. Die religiöse Welt des Christentums ist trotz ihrer Dunkelheit und ihrer Geheimnisse doch von leuchtender und bewegender Kraft, von wunderbarem Stimmungsreichtum und von Schönheitszauber erfüllt. Vor allem aber geht die ganz eigenartige Ruhe des Objektiven, die heilende Kraft des Nicht-Ich von ihr aus. Was die Menschenseele krank macht, ist ja schließlich doch nur das Ich, das nervenzerstörende Hineinstarren und Hineinbohren in das eigene, enge, wirre, wankende Vorstellungs-, Gefühls- und Triebleben. Der Mensch muß, wenn er gesund bleiben und innerlich wachsen will, immer wieder über sich hinausgreifen, muß sich selbst vergessen über einem Nicht-Ich, das ihm mit der ganzen Wucht einer andern Wirklichkeit gegenübertritt und sein uferloses inneres Zerfließen eindämmt und begrenzt. Felsenufer braucht das Meer in unserer Seele, sonst wird es zu einem Sumpf.

Diese heilende und hebende Kraft der christlichen Objektivität kann sich aber selbstverständlich nur in einer Subjektivität entfalten: sie muß subjektiv erfaßt und verarbeitet werden. Erst durch einen Subjektivismus hindurch wird die religiöse Wahrheit zu religiösem Leben, die Glaubenslehre zum Bekenntnis, die Offenbarung zur Religion. Die Subjektivität ist naturgemäß mitbestimmt durch alle die Anlagen und Eigenarten, die Lebensbedingungen und die Entwicklungsstufe, die gesamte geistige und körperliche Innenwelt und Umwelt des religiösen Subjekts. Sie wird also in jeder Seele ihre besondere Gestaltung und Farbe annehmen. Jede, auch die gesunde Subjektivität ist also auch individuell; der gesunde Subjektivismus schließt auch einen gesunden und berechtigten Individualismus in sich.

Der wahrhaft religiöse, der gläubige Mensch hat somit einen weiten und arbeits- und gefahrenreichen Weg zu gehen. Er darf vor allem nicht stecken bleiben in dem Urwald oder den Zaubergärten seiner subjektiven Erlebnisse. Über die Subjektivität hinaus muß er vordringen zur Objektivität der Heilstatsachen: für alle, die vom modernen Denken und Empfinden herkommen, ist dies der schwierigste Teil ihres Weges zu Gott. Aus der Welt, die das religiöse Dogma erschließt, muß dann aber der Mensch wieder zurückkehren in seine Subjektivität, beutebeladen; er muß sie durchdringen und gestalten, erweitern und begrenzen, beleben und bereichern mit den Dingen und Werten, die er in der dogmatischen Tatsachenwelt gewonnen. Auch auf diesem Wege, von der Objektivität zur Subjektivität, besteht die Gefahr des Steckenbleibens, und auch heute sind es viele, allzu viele, die durch den Mangel eines gesunden Subjektivismus fehlen und es darum gar nicht nötig haben, diesen Mangel durch übertriebene Angst vor ungesundem Subjektivismus noch zu versteifen. Ihre Gefahr ist nicht Verflüssigung und Verflüchtigung, sondern Versteinerung und ist schwerer zu beheben als die subjektivistische Formlosigkeit, die in sich selbst zu einer Heilung treibt; denn je hemmungsloser sich der Mensch einer subjektiven Traum- und Wunschwelt ergibt, um so rascher wird er ihrer müde; sie hat nicht Gewicht genug und kann darum auch keine inwendigen Gewichte heben, keine wahrhaft befreiende Mühewaltung anspornen. Sie ist allzu gefügig, und so wird man ihrer kriecherischen Nachgiebigkeit bald satt und überdrüssig. So wird es uns auch mit dem ungesunden Subjektivismus von heute ergehen — eine tröstliche Hoffnung!

Wahre und gesunde Religiosität wird immerfort bedeuten, daß Gott und die Seele sich treffen: eine Fülle muß sich in die Leere ergießen, das Suchen muß in einem Finden münden, ein Heiligtum wartet auf Pilger, und ferne Wanderer müssen irgendwo heimkommen.

Peter Lippert S. J.

Der Wert von Strafgesetzen zum Schutz des keimenden Lebens.

Die Erneuerung und Sicherung des öffentlichen Wohles kann im letzten Grunde nur durch den liebreichen Umbau unheilvoller Lebensbedingungen und vor allem durch den Wandel der innersten Gesinnung und Willensgewöhnung erhofft werden. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß bei den Bemühungen dieser Art auch das irdische Strafrecht ein unentbehrliches Hilfsmittel bildet, das unter dem entscheidenden Gesichtspunkt des verstärkten Schutzes besonders schutzbedürftiger Interessen Strafen androht und vollziehen läßt, um dadurch die Verbrecher zu bessern oder unschädlich zu machen und um bei allen Staatsbürgern durch Bewährung der Rechtsordnung die rechtliche Gesinnung und Willensgewöhnung zu stärken und zu sichern. Nur wer die Gesamtheit dieser Gesichtspunkte vor Augen hält, wird die Bedeutung von Strafgesetzen richtig werten und sie auch dann noch schätzen, wenn zumal bei lichtscheuen Sünden böser Begehrlichkeit ihre zahlenmäßig bestimmte Wirkkraft gering erscheint.

Nach dem geltenden Reichsstrafrecht — es handelt sich um §§ 218, 219, 220 aus dem Abschnitt über Verbrechen und Vergehen wider das Leben — wird der vorsätzliche Versuch der künstlichen Fehlgeburt, d. h. der Entfernung des Kindes aus dem Mutterschoß, noch ehe es unabhängig von dieser Nährstätte zu leben vermag, an sich mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren und bei mildernden Umständen mit Gefängnis nicht unter sechs Monaten bestraft. Eine zum Teil bedeutend erhöhte Strafe tritt ein, wenn die Tötung des keimenden Lebens gewerbsmäßig oder ohne Wissen und Willen der Mutter vorgenommen wird, zumal wenn dadurch auch der Tod der Mutter eintreten sollte. Nur dann gilt nach derzeitiger Rechtspraxis ein Eingriff als zweifellos nicht rechtswidrig und darum straffrei, wenn er von Ärzten aus medizinischer oder individuell hygienischer Indikation (Anzeige) als das einzige Mittel zur Rettung der Mutter aus einer als unvermeidlich erwiesenen schweren Gefahr für Leben oder Gesundheit nach den Regeln der ärztlichen Wissenschaft ausgeübt wird. Es ist vielleicht nicht überflüssig, schon hier hinzuzufügen, daß das irdische

Strafrecht, das dem Volkswohl zu dienen hat, nicht jeden Eingriff, den das Gewissen verbietet, mit Strafen zu belegen hat. Strafrechtlich zugelassen oder straffrei bedeutet durchaus nicht sittlich zugelassen oder sittlich straffrei, wenn auch leider manche Menschen nur zu rasch aus der Straffreiheit die sittliche Erlaubtheit folgern.

Das bestehende Recht findet viel Widerspruch. Zwei Grundrichtungen sind zu unterscheiden. Die einen sehen schaudernd die maßlose Ausbreitung der künstlichen Fehlgeburt, ohne daß das mit schwerster Sanktion ausgerüstete Strafgesetz sich deutlich als ein Damm erweise. Sie bemühen sich daher, die Gründe dieses Unheils näher zu untersuchen und Vorschläge auszuarbeiten, die geeignet sind, den Damm zu festigen. Vor allem bemüht man sich in leitenden ärztlichen Kreisen, die medizinische Indikation genauer zu umschreiben, um dem Mißbrauch der ärztlichen Freiheit möglichst vorzubeugen. Alles, so sagt Prof. Dr. Winter in einer Denkschrift für praktische Ärzte, müsse dahin streben, die künstliche Fehlgeburt, die doch mit dem Odium der vorsätzlichen Tötung des keimenden Lebens belastet sei, immer weiter einzuengen, bis wir schließlich das erstrebenswerte Ziel, die vollständige Verdrängung, erreicht haben. Die zweite Grundrichtung glaubt zurzeit von dem Bemühen um Bevölkerungszuwachs absehen zu dürfen, um zunächst einmal die individuelle Not so vieler Mütter zu beheben. Darum soll die Indikation möglichst erweitert und selbst auf rassenhygienische und wirtschaftliche Gründe ausgedehnt werden. Ja man möchte auf den strafrechtlichen Schutz des keimenden Lebens überhaupt verzichten. Dann könnten die Mütter unbedroht sich an Ärzte wenden, und Kurpfuschertum und Verbrechen, denen nun so viele zum Opfer fallen, würden mehr und mehr überwunden. Vermittelnde Ansichten verbinden die beiden Grundanschauungen.

Es ist an dieser Stelle weder beabsichtigt noch möglich, alle Vorschläge zur Besserung der gegenwärtigen Not eingehend zu erörtern. Hier soll nur die eine Frage untersucht werden, worin der tatsächliche Wert von Strafgesetzen zum Schutz des keimenden Lebens überhaupt besteht, und ob es angeht, dem drängenden Begehren jener nachzugeben, die vollkommene Straffreiheit verlangen. Entsprechende Anträge an die gesetzgeberischen Körperschaften in der Schweiz, in Österreich und bei uns schieben die Frage in den Vordergrund des ganzen Problems. Der Antrag im Deutschen Reichstag ist vom 2. Juli und geht von weiten Kreisen innerhalb der sozialistischen Parteien aus. Er trägt die Unterschrift von 82 Abgeordneten.

Die Träger der Bewegung wollen vor allem den wirtschaftlich Schwachen zu Hilfe kommen. Der Zwang zur Mutterschaft, so redet man, sei in einer Zeit nicht mehr aufrecht zu erhalten, in der Neugeborene in Zeitungspapier gehüllt und Möbelstücke zum Wärmen des Badewassers zertrümmert werden müßten. Das Zwangsgesetz verbiete den Ärzten, aus sozialen Erwägungen einzugreifen. Die gequälten Mütter seien daher Kurpfuschern und Erpressern ausgeliefert, wodurch nicht nur zahllose Frauen unheilvollem Siechtum und frühem Tode verfielen, sondern auch das Lumpenproletariat vermehrt würde.

Ganz unerträglich sei das Zwangsgesetz in jenen Fällen, wo Frauen von rauhen Männern Kinder durch brutale Vergewaltigung aufgedrängt werden, von Männern einer fremden Rasse, von Zuchthäuslern, von syphilitisch Kranken! Machten diese ärmsten Frauen einen Versuch, durch Tötung des Kindes noch größeres Unheil von sich und vielleicht auch vom Kinde abzuwenden, würden sie vom Staate mit Zuchthaus bedroht. Das Strafgesetz dürfe doch keine „Menschenrechte" veräußern!

Tatsächlich bestehe ein schreiender Gegensatz zwischen der sittlichen Beurteilung der Eingriffe beim Volke und der Anschauung, die dem Strafgesetz zugrunde liege. Andere Verbrechen, wie Diebstahl, Betrug, Raubmord, würden vom Sittlichkeitsgefühl des Volkes verabscheut und die Bestrafung vom Rechtsgefühl gefordert. Doch in den Eingriffen gegen das ungeborene Leben sähe man keine verabscheuungswürdige Handlung. Mit größter Unbefangenheit würde sie von zahllosen Menschen geübt und offen eingestanden. Nicht ein Prozent käme vor den Richter. Und Mitleid und Bedauern schenkte man dem, den die Strafe ereile.

Es sei daher heute, wo man soviel von Freiheit rede, höchste Zeit, das Weib aus der brutalen Sklaverei eines staatlichen Mutterschaftszwanges zu befreien. „Wir wollen Reinlichkeit und Helle", so heißt es. „Also reißen wir die alte Müffbude der bürgerlichen Tugend nieder, hinter deren puritanischer Fassade der ganze ordinäre Dreck berghoch liegt, und bauen wir dafür ein ganz neues Haus, in dem es sich unter eigener Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit sauber wohnen läßt. Dann wird uns keimendes Leben wirklich wieder heilig werden, heiliger als heute, wo es oft mit derselben Abneigung betrachtet wird wie sprießender Schimmel oder Hausschwamm, der so gewissermaßen (!) auch keimendes Leben ist."

Dürfen wir wirklich hoffen, daß die Straffreiheit der Verbrechen gegen das keimende Leben die Erlösung aus diesen Nöten erleichtert? Daß in dem neuen

Hause eigener Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit das keimende Leben wieder heilig wird?

Ehe wir diese äußerst wichtigen Fragen beantworten, dürfte es von Nutzen sein, im Anschluß an die zuletzt geäußerten Klagen zunächst einmal die tieftraurige Beobachtung darzulegen, daß die Ehrfurcht vor der Heiligkeit des ungeborenen Lebens in der Tat in weiten Kreisen maßlos abgenommen hat.

Die Zahlen und vorsichtig gemessenen Schätzungen, die uns die wachsende Ausbreitung der künstlichen Fehlgeburten melden, sind geradezu erschreckend. In Ergänzung von Angaben, die wir bereits früher in dieser Zeitschrift (93 [1917] 134 ff.) wiedergegeben haben, sei hervorgehoben, daß die Annahme von mehreren hunderttausend Fällen jährlich als eine Mindestziffer für das Deutsche Reich angesehen werden muß. Geheimer Medizinalrat Dr. Krohne sagt in seinem Beitrage zu dem neuen Handbuch von Dr. Placzek, daß die Schätzung von $^1/_2$ Million künstlicher Fehlgeburten jährlich viel Wahrscheinlichkeit für sich habe. Im einzelnen berichtet Prof. Dr. Bumm von der Universitätsfrauenklinik in Berlin, daß von 100 Frauen, die innerhalb vier Wochen wegen unvollständiger Fehlgeburt die Poliklinik aufsuchten, 89 die Fehlgeburt vorsätzlich herbeigeführt haben. Ähnlich erzählt Sanitätsrat Dr. Barlach von Neumünster: dort sei das Unheil bereits einige Jahre vor dem Kriege so groß gewesen, daß die Ärzte sich genötigt gesehen hätten, die Ausrüstung zur Vollendung vorsätzlich unternommener Eingriffe beständig mit sich zu führen! An der Gießener Universitätsfrauenklinik mußten vom 1. April 1912 bis 1. Juni 1919 von 350 Fällen nicht weniger als 254 als unbegründet abgelehnt werden. Dabei habe man die Unzahl von Fällen, in denen in der Sprechstunde der vorsätzliche Eingriff verhüllt oder unverhüllt verlangt worden sei, ganz außer Betracht gelassen!

Tatsächlich geben die aus Kliniken gewonnenen Zahlen kein Bild der Wirklichkeit. Dr. Max Nassauer spricht den Grund deutlich aus. Im letztjährigen Juliheft des Archivs für Frauenkunde und Eugenetik weist er darauf hin, daß die Frau zum Zweck des Kindermordes zunächst zu den Hebammen, Masseuren, Entbindungsheimen wandere und nicht zu den Kliniken und Ärzten. Zu diesen nehme sie erst ihre Zuflucht, wenn sich Fieber, Blutungen, Todesnöte einstellen. „Zweifellos", so sagt Nassauer, „sind gewisse Hebammen, Masseure, verkrachte Studenten, Magnetiseure weitaus die Mehrzahl der Kindermörder; überdies in den Großstädten

aus dem Abschaum der Ärzte eine kleine Schar." Die eine Tatsache, daß Nassauer aus einer großen Berliner Zeitung irgendeines Tages 42 Anzeigen abdrucken kann, die vertrauensvolle Auskunft und Hilfe in vorkommenden Fällen versprechen, ist ein eindrucksvoller Beleg. Als symptomatische Bestätigung sei noch auf die Antworten hingewiesen, die Prof. Dr. Marcuse in seinen Erhebungen über Verbreitung und Methodik der willkürlichen Geburtenbeschränkung von verheirateten Arbeiterinnen auf die Frage erhielt: Was haben Sie gegen das Kind unter Ihrem Herzen getan? Da ist von schwersten Arbeiten die Rede . . . von Mitteln, die fünf Mark kosten und in drei Tagen wirken, von Hebammen, die erfolgreich untersuchen, von Apothekern und weisen Frauen, die geheimnisvolle Mischungen verkaufen und viel Geld verdienen. „Eine Frau hat der ganzen L-Straße in Berlin geholfen"!!

Wer könnte wohl ermessen, wieviel körperliche Schmerzen und seelische Qualen diese Enthüllungen verbergen!

Leider sind auch Ärzte nicht immer ohne Schuld, wenn auch im ganzen ihr Anteil nur ein außerordentlich geringer sein dürfte. Immerhin sind manche Mitteilungen beunruhigend. Geh. Medizinalrat Dr. Krohne hat 80 bis 100 der bedeutendsten Frauenärzte um die Beantwortung von drei Fragen ersucht: 1. ob Frauen in steigendem Maße an Ärzte herantreten, 2. in wieviel Fällen verbrecherische Eingriffe vorausgehen, 3. ob Ärzte eine größere Nachgiebigkeit zeigen, ohne zwingenden Grund einzugreifen? Fast alle Herren haben die Fragen beantwortet. Die erste wurde bejaht. Was die zweite angeht, so besteht nach den meisten Ärzten kein Zweifel, daß an der riesigen Zunahme der künstlichen Fehlgeburten die verbrecherischen Fälle einen erheblichen Anteil — manche Kollegen meinen 90 bis 100 Prozent — haben. Aus den Antworten auf die dritte Frage ergibt sich die von hervorragenden Männern der Praxis bewiesene Tatsache, daß die Beurteilung des strafrechtlich zugelassenen Geltungsbereiches der medizinischen Indikation eine bedenkliche Wandlung erfahren habe. Dafür hätten die Ärzte, so schreibt Prof. Dr. A. Mayer (Tübingen), zu lange unter den bisher allgemein herrschenden Anschauungen gestanden, dafür zu lange auf der Hochschule von den Gefahren der Mutterschaft bei bestimmten Krankheiten gehört, dafür zu lange im eigenen praktischen Leben nach diesen Lehren gehandelt. Prof. Dr. Bumm erwähnt, daß man von 202 Fällen, die vom 1. Oktober 1910 bis Ende 1915 der Berliner Universitätsfrauenklinik von Ärzten überwiesen worden seien, 143 als unbegründet

abgelehnt habe! Wie ich selbst von zuständiger Seite erfahre, könnte man unzählige Beispiele anführen von Frauen, welche die Ärzte förmlich zu umgarnen wissen, um, wie sie sagen, von der schweren Bürde befreit zu werden.

Der Anteil von Ärzten wird auch von seiten bedeutender Rechtsgelehrter bestätigt. Geh. Justizrat Prof. Dr. Kahl schreibt in der Berliner Klinischen Wochenschrift vom 7. Januar 1918, daß „zweifellos" „viele" Ärzte, und zwar ohne grundsätzliche Verschiedenheit von Groß- und Mittelstadt, von Stadt und Land, in pflichtwidriger Weise sich Eingriffe erlaubt hätten, die vorbehaltlos als kriminell im Sinne des Strafrechts anzusprechen seien, wenn auch das eigentliche Unheil andere verursacht hätten.

Es ist wohl zu erwägen, daß nach dem geltenden Recht kein Arzt verurteilt wird, der der weitherzigsten Deutung der medizinischen Indikation huldigt, wenn nur der Eindruck gewonnen wird, daß die gesundheitliche Gefährdung ausgeschaltet werden sollte. Auch rein psychische Leiden werden als begründete Indikation angesehen. Und wer wird es ihm tatsächlich wehren, wenn er glaubt, soziale Zustände medizinisch deuten und gelegentlich auch auf Grundlage persönlicher Kenntnisse vom Einfluß der Vererbung und übertragener Ansteckung auf die Nachkommenschaft zugleich rassenhygienische Gesichtspunkte gelten zu lassen? Man mag sagen, daß jede aus sozialen oder rassenhygienischen Gründen vorgenommene Tötung des ungeborenen Lebens rechtswidrig ist. Aber wie ist es, wenn es sich um eine gemischte Indikation mit medizinischem Endzweck handelt? Selbst Dr. Krohne verurteilt die medizinisch-soziale Indikation nicht, wenn nur der medizinische Endzweck den Ausschlag gibt. Im Notfall mag sich der Arzt, wie Prof. Dr. v. Lilienthal bemerkt, auf § 59 des StGB. berufen, indem er nachweist, er habe sich über den tatsächlichen Umfang seiner Befugnisse in einem die Rechtswidrigkeit ausschließenden Irrtum befunden. So habe das oberste bayerische Landesgericht in einem bisher nicht veröffentlichten Fall entschieden. Es besteht nicht einmal volle Übereinstimmung darüber, ob und wieweit Eingriffe von nicht approbierten Ärzten rechtswidrig sind.

Gern sei noch einmal hervorgehoben, daß sicher die weit überwiegende Mehrzahl der Ärzte nach strengsten Auffassungen urteilt und handelt, und daß gerade die führenden Kreise unter den Ärzten mit aller Macht auf äußerste Einengung der medizinischen Indikation hindrängen und dabei eine große Gefolgschaft finden. Aber es ist doch recht traurig, daß zur-

zeit, wie Geh. Justizrat Dr. Kahl ausführt, der Großbetrieb der nicht medizinisch gebildeten Verbrecher seine maßlosen Angriffe auf das keimende Leben niemals erreicht haben würde, wenn nicht ein erheblicher Teil der Frauenwelt, nicht selten verführt durch die eigenen Ehemänner, ihm und den Ärzten willig entgegenkäme, ja sich anböte.

Es ist eben, wie alle Sachkundigen zugeben, die gänzlich veränderte Anschauung über den Wert und die Würde der Mutterschaft, die in erster Linie den Damm zum Schutz des kindlichen Lebens zerrissen hat. Früher, so entwickelt Prof. Dr. Winter ausführlich, hätte die Frau die Mutterschaft als einen gesegneten Zustand angesehen, der behütet und beschützt werden müsse, und sie sei darin von der Umwelt und der Stimme des Volkes unterstützt worden. So hätten auch die Ärzte ihre Kunst angewandt, dieses Heiligtum zu bewahren, das gefährdete Kind unter dem Herzen der Mutter mit allen Mitteln zu schützen und es erst dann zu opfern, wenn das mütterliche Leben in dringendste Gefahr kam. Das sei langsam im Lauf der letzten Jahrzehnte anders geworden. Übervölkerung und Konkurrenzkampf einerseits und Genußsucht, Bequemlichkeit und hohe Lebensansprüche anderseits hätten, in Verbindung mit leichter Lebensanschauung und Sinken der gesellschaftlichen Moral, die Mutterschaft ihres Heiligtums entkleidet und sie leider sehr oft als unerwünschte Bürde und familiäre Last empfinden lassen. Diese Anschauungen hätten sich notwendigerweise auch bei dem ärztlichen Berater geltend gemacht, um so mehr, wenn dessen eigene Lebensanschauungen andere geworden wären; es galt ihm nichts, etwas als Heiligtum und wertvolles Familienobjekt zu schützen, wo es von den Frauen nicht mehr als solches angesehen worden sei. Langsam, oft wohl unbewußt, sei er dieser veränderten Weltanschauung und dem schwindenden Muttergefühl der Frau gefolgt und habe seine Indikation immer mehr ausgedehnt, bis man mit dem Aufstellen der sozialen Indikation anfange, das kindliche Leben als wertlos ganz beiseite zu werfen.

Aus diesen Zuständen und Erwägungen heraus, die auch andere führende Ärzte auf ähnliche Art schildern, begreift man, wie ein Dr. Nassauer sich zu dem energischen Wort berechtigt glauben konnte, um den richtigen Mittelweg für die medizinische Indikation wiederzufinden, müsse man eigentlich für die nächsten Jahre oder Jahrzehnte ein absolutes Verbot der künstlichen Fehlgeburt erlassen.

Tatsächlich entspricht ein solches Verbot dem Strafrecht der katholischen Kirche, die in Übereinstimmung mit dem sittlichen Naturgesetz jeden vor-

sätzlichen Versuch, das Kind unter dem Herzen der Mutter zu töten, in jedem Fall verwirft, ein Standpunkt, von dem der Vorsitzende der Oberrheinischen Gesellschaft für Geburtshilfe und Gynäkologie, Prof. Dr. Menge, auf der Tagung vom 28. September 1919 zu Heidelberg freimütig erklärte, daß er als protestantischer Arzt das zähe Festhalten der katholischen Kirche an ihrem pastoral-medizinischen Grundsatz, den er selber in seinen Indikationen fast teile, immer bewundert habe.

Es dürfte wohl niemand sein, der daran zweifelt, daß alles aufgeboten werden muß, um die zersetzende Entartung der Lebensanschauung aufzuhalten, um nach bester Möglichkeit die maßlose Ausbreitung der Kindermorde einzudämmen, um die auch für die armen Mütter oft äußerst traurigen Folgen der Eingriffe zu überwinden. Auch jene, die die Straffreiheit verlangen, werden nichts dringlicher wünschen. Sie sagen ja ausdrücklich, daß die Tötung des ungeborenen Lebens an sich ein Übel sei, das nur deshalb straffrei bleiben solle, weil man erwarte, daß dann aus innerer Selbstverantwortung heraus Mutterschaft und kindliches Leben wieder heiliger werden, daß dann die Gesundheit der Mütter, besonders der wirtschaftlich schwachen, weniger gefährdet erscheine, daß dann das Lumpenproletariat mit mehr Erfolg zurückgedrängt werden könne.

Allein, wer die Menschen nimmt, wie sie sind, und zugleich die gegenwärtigen Zustände in ihrer Entwicklung würdigt, wird auch nicht mit einem Schein von Ehrlichkeit daran glauben können, daß die Straffreiheit nicht alles verschlimmert.

Freilich sind die meßbaren Erfolge der geltenden Strafgesetze gering. Nach Staatsanwalt Dr. Schneiders Berechnungen in den Sitzungsberichten der „Vereinigung für Familienwohl" (Düsseldorf) weist die Gesamtkriminalstatistik des Deutschen Reiches allmählich ansteigend von 1905 bis 1912 525 bis 1146 Fälle auf mit 744 bis 1589 angeklagten Personen jährlich, die zur Aburteilung gelangten. In etwa 25% erfolgte Freisprechung. Wer diese Zahlen mit der Wirklichkeit vergleicht, versteht das Wort vom „Fiasko" der Strafgesetze. Doch braucht man nur unsere obigen Ausführungen aufmerksam zu bedenken, und man wird die Gründe ahnen, warum eine strafrechtliche Verfolgung so selten eintritt. Als das Gesetz vor einem halben Jahrhundert eingeführt wurde, war die medizinische Indikation, deren Wesen im Heilzweck liegt, von keiner praktischen Bedeutung. Sie wurde von den Gesetzgebern überhaupt nicht in Erwägung gezogen.

Und noch heute fehlt die sichere, im geschriebenen Gesetz verankerte Rechtsgrundlage. Inzwischen wurde die Indikation gewaltig ausgebaut und auf alle möglichen Krankheiten ausgedehnt. Sie drohte selbst auf artfremde Gebiete überzugreifen und begünstigte den Mißbrauch der Gewissenlosen. Die Scheidung von Eingriffen, die nach dem Strafrecht verfolgt und nicht verfolgt werden müssen, wurde außerordentlich erschwert, und die Überführung im Einzelfall, die ohnehin zumeist ganz ausgeschlossen ist, erst recht unmöglich. Auch Staatsanwalt Dr. Schneider bemerkt, daß die Zahl der Anzeigen bei der Staatsanwaltschaft und der dann folgenden Einstellungsverfügungen nicht gering sein dürfte.

Allein man würde sich täuschen, wenn man glauben wollte, daß nicht trotz allem das bestehende Strafgesetz manchem Kinde und wohl auch mancher Mutter das Leben gerettet hat, wenn auch die abschreckende Wirkung immer geringer wurde. Die nächstliegende Folgerung, die tatsächlich von den meisten Sachverständigen gezogen wird, könnte daher nur diese sein, in Harmonie mit den Bemühungen der Ärzte, die die echt medizinische Indikation möglichst einengen und umgrenzen, das bestehende Strafrecht zu verbessern. Man sage deutlich, daß sich das Gesetz, dessen Formulierung erneuert, dessen Sanktion mit weitblickender Diskretion bemessen werden müßte, auf alle bezieht — approbierte Ärzte allein ausgenommen, soweit sie in Ausübung ihres Berufes auf Grundlage einer rein medizinischen Indikation sehr ernster Art eingreifen zu müssen glauben. Und diese hinwiederum schütze man in ihrer Standesehre dadurch, daß man ihnen das Konsilium (Beratung) mit einem approbierten Facharzt dringend empfehle und die amtliche, durchaus diskrete Meldung[1] jeder

[1] Diese Forderung wird von bedeutenden Autoritäten der Heil- und Rechtskunde unterstützt. Den Einwand der Beeinträchtigung freien ärztlichen Handelns beantwortet Prof. Dr. Bumm (Berlin) mit den Sätzen: „Wer nicht anzeige, beweise damit, daß seine Indikation das Licht zu scheuen habe; wer viele Anzeigen mache, daß er die wissenschaftlichen Grenzen überschreite. Da der Arzt nur selten, auch bei großer Praxis alle paar Jahre einmal in die Lage kommen werde, die künstliche Fehlgeburt einleiten zu müssen, sei ihm mit der Ausfüllung eines Formulars keine zu große Arbeit aufgebürdet. Er könne nicht finden, daß das Recht des freien ärztlichen Handelns durch die nachträgliche Anmeldung beeinträchtigt werde. Dem „Recht“ des Arztes zur Einleitung der künstlichen Fehlgeburt stehen das Lebensrecht des Kindes und das Schutzrecht des Standes gegen dessen unnötige Vernichtung entgegen. Es scheine ihm nicht unbillig, in den seltenen Fällen, wo das Daseinsrecht des Kindes dem Recht der Mutter auf Leben und Gesundheit „weichen“ müsse, eine Selbstkontrolle durch Anmeldung zu fordern. . . .

vollzogenen Operation unter Angabe der Gründe und Methode zur strengen Pflicht mache. Im übrigen wache man über die Anzeigen in den Zeitungen und nicht fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen und verfolge rücksichtslos vor allem jene, die unter verdächtigen Hüllen gewerbsmäßig auftreten. Wird auf ähnliche Art das Strafgesetz verbessert, kann es gar nicht ausbleiben, daß es wiederum ein wertvolles Hilfsmittel wird, um den Zielen zu entsprechen, die wir eingangs erwähnten — zum Heil von Kind und Mutter, zur Bewährung der Rechtsordnung im ganzen Volksstaat.

Es wäre daher sicher verfehlt, aus der geringen Wirkkraft der gegenwärtigen Strafgesetze Schlüsse zu ziehen, die zur Straffreiheit drängen. Verbesserung sei die Losung, nicht Abschaffung.

Indessen, ist denn gar kein Segen von der Straffreiheit zu erwarten? Würde ihre Bewilligung tatsächlich alles verschlimmern?

Die Folgen der begehrten Straffreiheit lassen sich auf zwei Gruppen zurückführen. Die erste Gruppe betrifft die Volksgesundheit, die zweite die Volkssittlichkeit.

Ehe wir auf diese beiden Gruppen eingehen, sei darauf hingewiesen, daß es ein Wahn ist, zu glauben, die Ärzte würden nach staatlich erklärter Straffreiheit sich in sichtlich vermehrter Zahl bereit finden lassen, die Wünsche unnatürlicher Frauen zu erfüllen, die aus sozialen oder andern Gründen den Tod des keimenden Lebens begehren. Davon kann gar keine Rede sein. Der Widerstreit derartiger Zumutungen mit dem eigentlichen Beruf des Arztes und seiner Berufsehre wäre unerträglich. Nach wie vor werden sie sich hüten, eine soziale Indikation anzuerkennen, die doch ganz außerhalb ihres Heilberufes liegt und logisch zu Taten führen würde, deren verbrecherische Natur jedem einleuchten sollte. Denn, wie Dr. Krohne darlegt, wäre mit der Zulassung der sozialen Indikation nicht mehr einzusehen, warum der Arzt nicht auch befugt sein sollte, einen unheilbar Schwindsüchtigen, dessen Familie in ungünstigen sozialen Verhältnisse lebe und durch die Kosten der Behandlung und Pflege dieses Kranken in die größte wirtschaftliche Not gekommen sei oder kommen müsse, durch Verabreichung einer großen Dose Morphium zu töten oder aus den gleichen Gründen und auf ähnliche Weise unheilbar Geisteskranke zu beseitigen!

Es ist auch wohl ausgeschlossen, daß Frauen, die kein gutes Gewissen haben, sich bedeutend mehr als bisher an gewissenhafte Ärzte wenden, von denen sie doch mit Entrüstung abgewiesen würden. Die ungetreuen Frauen werden nach wie vor anderswo Hilfe suchen. Und das Lumpenproletariat

der gewerbsmäßigen Kindermörder wird eine Blütezeit erleben wie nie zuvor. Und mit den Kindern, die in dieser unheimlichen Blütezeit verwelken, werden auch zahllose Frauen dahinsiechen — dahinsiechen und sterben an den Kindern, die sie an der Werdestätte des Lebens ganz nahe am Mutterherzen morden ließen.

Die gesundheitlichen Folgen der Straffreiheit sind in der Tat bedrohlicher, als viele vermeinen. Wir wollen nur den Hauptgrund hier anführen. Er wird von den erfahrungsreichen Frauenärzten immer wieder betont, aber vom Volke wenig beachtet. Wir entnehmen ihn in diesem Zusammenhang einer Denkschrift von Prof. Dr. Labhardt, deren Bedeutung für unsere Frage immer denkwürdig sein wird. Der Große Rat des Kantons Basel (Stadt) hatte am 22. Mai 1919 in erster Lesung eine Gesetzesvorlage angenommen, die praktisch das gewährt, was der oben erwähnte Antrag im Deutschen Reichstag zurzeit verlangt. Durch dieses Geschehnis veranlaßt schrieb Prof. Dr. Labhardt eine kritische Denkschrift über die Straffreiheit und stellte sie im Auftrage der Baseler Medizinischen Gesellschaft jedem Ratsmitglied zur Verfügung. Die Folge war, daß die Gesetzesvorlage in zweiter Lesung durchfiel! Labhardt lehnt zunächst die soziale Indikation mit dem kurzen Satz ab, sie sei eine Dekadenzerscheinung; denn es handle sich bei ihr um einen Kampf der Zivilisation gegen die Natur, und in einem solchen werde letzten Endes stets die Natur Sieger bleiben und alles zugrunde richten, was sich ihr entgegenstelle. Dann die Zügellosigkeit des indikationslosen Eingriffs aufs schärfste rügend geht er dazu über, den Hauptgrund eingehend zu erklären, warum das Gesetz von ärztlicher Seite durchaus abgelehnt werden müsse. Der Hauptgrund besteht in den Gefahren, die mit jedem operativen Eingriff in die Werdestätte des Lebens verbunden sind. Die künstliche Fehlgeburt sei durchaus keine harmlose Operation, wie viele meinen. Auch nicht, wenn sie von fachkundigen Ärzten ausgeführt werde. Im Gegenteil, die Gefahren der Blutung, der Infektion, der ungewollten Verletzungen seien auch bei dem bestgeübten Arzt nicht immer zu vermeiden. Überdies müsse die Häufung der Operation bei derselben Frau mit mathematischer Notwendigkeit nach und nach chronische Störungen hervorrufen, die die Gesundheit, die Arbeitslust und den Lebensgenuß in nicht geringem Maße einschränken werden. Da müsse man sich wirklich fragen, wo denn die soziale Wohltat bleibe, die das Gesetz bringen soll: auf der einen Seite allerdings wenig Kinder, auf der andern

dafür eine kranke Mutter. Es sei daher zu erwarten, daß gerade die Frauen sich gegen das Gesetz wenden. Sodann hinweisend auf die bedenklichen Folgen für die Männerwelt und für die Stadt Basel, die zu einem Zentrum von Verbrechen gegen das Leben werde und wenig begehrte Fremde und minderwertige Ärzte anlocke, schließt Labhardt mit dem Warnwort, bei Annahme des Gesetzes könnte sich leicht die Schärfe des Gesetzes gegen die kehren, die es aufgebracht und gutgeheißen hätten, und mancher würde vielleicht den Irrtum erst dann einsehen, wenn es zu spät ist — am Krankenlager oder am Grabe der Frau, der er eine Wohltat erweisen wollte!

Innig verwoben mit der gesundheitlichen Bedrohung sind die Folgen der Straffreiheit für die Volkssittlichkeit, die am schwersten getroffen würde.

Das gottgegebene Naturgesetz der sittlichen Weltordnung: „Du sollst nicht vorsätzlich ein unschuldiges Menschenleben auslöschen", gilt auch dem Kinde unter dem Herzen der Mutter. Denn im Augenblick der vollendeten Vereinigung der elterlichen Erbanlagen ist das Kind ein menschliches Wesen, an dessen seelischem Sein die Geburt nicht mehr verändert als jeder Tag, der vorausgeht. Das Kind in der Wiege, die die Mutter nach der Geburt bereitet, und in jener andern Wiege, die es in der vorgeburtlichen Zeit unter dem Herzen der lieben Mutter bewohnte, hat in beiden Ruhestätten das gleiche unantastbare Lebensrecht.

Folglich kann selbst der edelste Heilzweck, den das tief begründete Mitleid mit einer schwer erkrankten Mutter eingibt, nie und nimmer die vorsätzliche Tötung des keimenden Lebens rechtfertigen. Denn der gute, selbst beste Zweck heiligt nie ein in sich unerlaubtes Mittel, auch dann nicht, wenn dieses Mittel das einzige ist, das den Zweck erreicht.

Auch in jenem äußerst traurigen Fall, wo einer schuldlosen Frau durch rohe Vergewaltigung ein Kind aufgedrängt wird, dürfte niemand das Leben dieses Kindes antasten, selbst wenn die gesellschaftlichen Folgen äußerst qualvoll wären. Wohl mag die arme Frau Gewalt mit Gewalt erwidern, wenn sie es vermag, ja sie mag die Gegenwehr auch dann noch fortsetzen, wenn der Unhold bereits wieder von ihr läßt, indem sie die Vereinigung der Erbanlagen wehrt, solange sie noch nicht stattgefunden zu haben scheint. Doch sobald ein Kind unter ihrem Herzen den Lebenslauf begonnen hat, hat sie vor Gott nur diese einzige, unausweichliche Pflicht, dieses Kind, das doch auch aus ihren Erbanlagen wurde und darum

ihr Kind ist, zu schützen, während wir andern ihr behilflich sein müssen, soweit wir nur vermögen. Doch ist Vorsicht geboten, wenn es gilt, den wirklichen Tatbestand zu ergründen!

Im übrigen wird nach dem heutigen Stande der ärztlichen Wissenschaft der Fall, daß eine Mutter nur durch die Tötung des Kindes gerettet werden könnte, immer seltener[1]. Viele Ärzte haben ihn nie erlebt trotz ausgedehntester Praxis und besorgniserregender Zustände im Einzelfall. Wären die Menschen restlos treu gegen die Lebensgesetze, vor allem auch bei der Wahl vor der Eheschließung, brauchte heute jedenfalls wohl kaum noch eine Mutter an ihrem Kinde zu sterben. Doch die Treue wird nur zu oft verletzt, und viele kümmern sich bei der Wahl vor der Eheschließung um vieles, nur nicht um die Frage, ob sie gesundheitlich fähig sind, eine gesegnete Ehe einzugehen. So entsteht manches Unheil. Und es gibt viele hochachtbare Ärzte, die voll Mitleid aus ehrlicher Überzeugung glauben, ihr Gewissen gebiete jedenfalls, dann den tödlichen Eingriff in das kindliche Leben zu dulden, wenn durch einen rechtzeitigen Eingriff wenigstens das Leben der Mutter, das als das wertvollere erscheint, gerettet werden mag, während sonst vielleicht Kind und Mutter zugrunde gehen. Es liegt mir fern, Menschen zu richten. Das wäre gegen die heilige Liebe von Mensch zu Mensch. Doch das eine bleibt bestehen, daß die Handlung an sich aus den angeführten Gründen mit dem sittlichen Naturgesetz unvereinbar ist, und daß die restlose Treue jedenfalls dem Volkswohl zuträglicher wäre, wenn auch, wie sonst so oft, ein Einzelwesen leidet.

Wir haben oben genügend dargetan, daß weite Kreise des Volkes von den unerbittlichen Forderungen des Naturgesetzes längst abgewichen sind. Selbst Frauen entrüsten sich, wenn man die Forderungen begründet. Doch sind es zumeist nicht jene, die den Kindersegen lieben! Man ist nicht einmal bei der engen Umgrenzung der medizinischen Indikation, die früher nur bei Lebensgefahr und dann bei ernster Gesundheitsgefährdung der Mutter in Anwendung kam, stehen geblieben. Man hat die Einbruchsstelle immerfort erweitert und den Damm, der die menschliche Nützlichkeitsberechnung und Genußsucht fesseln und unser Volk vor den verheerenden Todesfluten schützen sollte, an tausend Stellen zerrissen. Ja, es ist soweit gekommen, daß man nicht einmal mehr

[1] Vgl. die Anm. S. 20; ferner meine Schrift „Kind und Volk, II. Teil: Gestaltung der Lebenslage" [3](Freiburg 1920, Herder), wo der Leser weitere Belege findet.

begreift, daß durch das Lebensopfer der Mutter, die für die Unantastbarkeit eines kindlichen Lebens leidet und stirbt, der Bewährung der Volkssittlichkeit und damit dem Volkswohl ein unvergleichlicher Dienst erwiesen wird, der schließlich schon deshalb nicht unerträglich sein kann, weil unsere ewige Heimat nicht auf Erden ist, sondern bei Gott, dem Urgrund aller Wesen. Gibt es nicht Ärzte, die um des Volkswohles willen in Zeiten schlimmer Seuchen Opfer ihres Berufes werden? Kapitäne, die aus gleichem Grunde ihr Grab in den Wogen finden? Gatten und einzige Söhne, die im Wehrdienst fallen? Auch sie waren in ihren Familien vielleicht ganz unentbehrlich und ihr Tod ein schmerzliches Leid für viele.

Wer diesen Entwicklungsgang bedenkt, wird nicht mehr zu sagen wagen, daß die Straffreiheit einen Segen bedeutet. Sie kann in Wirklichkeit das Unheil der Todesflut, die uns zu verschlingen droht, nur vermehren, und das um so unvermeidlicher, weil nur zu viele mit der Proklamierung der Straffreiheit wähnen, daß sie nunmehr auch vor ihrem Gewissen frei sind, zu handeln, wie ihnen beliebt. Der Rassenhygieniker Dr. Schallmayer hat recht, wenn er in der letzten Auflage seines Lebenswerkes die Straffreiheit eine „Ausgeburt von maßlos individualistischer Auffassung" nennt. Ebenso ist das freimütige Wort des Rechtsgelehrten Dr. Kahl erwähnenswert, der jene, die von einem angeblichen freien Verfügungsrecht über die Leibesfrucht reden, als überspannte Halbgeister kennzeichnet, deren Theorien nur dazu beitragen könnten, Vernunft und Gewissen einzuschläfern!

Wir sagten es schon im Eingang dieses Beitrags, daß das Strafgesetz immer nur ein Hilfsmittel sein könne, und daß ohne den liebevollen Umbau der Lebensbedingungen und ohne den ehrlichen Willen zu einem neuen, sittlichen Leben kein Heil zu erhoffen sei. Auf Grundlage unserer Ausführungen dürfen wir hinzufügen, daß ein Volk, das, trotz einer grauenhaften Vermehrung der Verbrechen gegen das keimende Leben, das Hilfsmittel der Strafgesetzgebung nicht mit diskreter Klugheit und hingebender Sorge verbessert, sondern mit einem Federstrich preisgibt, um das keimende Leben selber nicht mehr ernstlich besorgt erscheint und darum eine blühende Zukunft nicht erwarten dürfte.

Hermann Muckermann S. J.

Neuproletarier?

Als vor sechs Jahren unser Volk hinauszog, Haus und Hof, Weib und Kind zu schirmen und zu schützen, da ging es wie ein Herzschlag durch das ganze Volk, da reichte sich rechts und links die Bruderhand, da schmolz die Feuerglut der Augustsonne 1914 alle Unterschiede von Stand und Klasse weg. Da war — so fühlten es alle und nicht zuletzt die Proletarier selbst — das Proletariat verschwunden, von innen, aus den Tiefen der Volksseele selbst heraus, überwunden. Denn was heißt es anders, wenn das kommunistische Manifest einst schrieb: „Der Arbeiter hat kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen, was sie nicht haben." Und wenn jetzt einer der Männer vom August 1914 schreibt: „Wir hatten plötzlich, aus tiefster Not und höchster Gefahr geboren, ein deutsches Vaterland! Und dieses Vaterland hatte uns..." (Hänisch). Der vaterlandslose Geselle, der Proletarier, war Volksgenosse, richtig verstanden Bürger geworden.

Die Vorbedingungen dazu waren nicht umsonst in der Stille gewachsen. Was sollte etwa 1914 noch in deutschen Gauen die Schilderung des Proletariers, wie sie das kommunistische Manifest entwirft: „Der Proletarier ist eigentumslos; sein Verhältnis zu Weib und Kindern hat nichts mehr gemein mit dem bürgerlichen Familienverhältnis; die moderne industrielle Arbeit, die moderne Unterjochung unter das Kapital, dieselbe in England wie in Frankreich, in Amerika wie in Deutschland, hat ihm allen nationalen Charakter abgestreift. Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken"? Der Hochsommer 1914 sah den Proletarier genau so wie den Bürger in fester Entschlossenheit hinausziehen für Weib und Kind, für Haus und Habe, zum Schutze der mannigfachen Werke schaffender, lebenspendender Kraft in der Heimat. Auch er will den Staat schützen, ja hier und dort scheint der neuerwachte, von Vorurteilen befreite Idealismus selbst zu den Hochgütern der Religion freiere und unbefangenere Stellung gewinnen zu wollen. Das alles war schon vor dem Kriege da oder doch im Reifen.

Aber der Haß hatte den Proletarier blind gemacht gegen alles, was er selbst schon besaß und erworben hatte; hatte ihn die Güter der Besitzenden nur zu oft in falschem Lichte, ihre Gesinnung in einseitiger Verzerrung erscheinen lassen. Ob seiner ätzenden Kritik vergällte der Handarbeiter sich selbst die Freude an der Frucht seines eigenen, mühsamen aber stetigen Aufstieges. Die Spuren dieses Hasses auf seinem Antlitz hatten ihn auch gleich einer häßlichen Tätowierung aus der Gemeinschaft der übrigen Volksgenossen ausgesondert und mit dem scheuen Mißtrauen jener belastet.

Da zerriß das Erlebnis des 4. August diesen Schleier der Blindheit und schuf der Wahrheit Licht. Wie Schuppen fiel es von den Augen des Proletariers. „Es war — um ein vielleicht nicht ganz treffendes Bild zu gebrauchen — wie die plötzlich ins Bewußtsein tretende Liebe zwischen lange entfremdeten Eltern und Kindern" (Hänisch). So konnte man in jenen Wochen guten Mutes sagen: Es gibt kein Proletariat mehr. Das Proletariat war überwunden, hatte sich selbst überwunden. Dieser Sieg war ihm leichter gemacht durch herzliches Entgegenkommen auch der „Bürger". Die große, gemeinsame Stunde hatte hüben und drüben alte Schranken niedergelegt, die Selbstsucht und Mißtrauen aufgebaut hatten. Verheißungsvoll öffnete sich ein neuer Ausblick für die Geschichte des deutschen Volkes. Der erste Teil der Reifeprüfung für ein neues Deutschland, die frische Überwindung alter, verrosteter Vorurteile und das entschlossene Ergreifen der gemeinsamen Arbeit und Pflicht, war glänzend gelungen. Proletariat und Bürgertum konnten sich eines Sieges ohne Besiegte rühmen, eines Sieges, der beide Teile in neuer, höherer Einheit, im Volksgenossen zusammenschloß.

Glückliche Wochen, in denen alle nur ein Ziel kannten, das Beste des Volkes, da keiner dem andern schon Mißtrauen und Mißgunst entgegenbrachte, nur weil er fein oder derb gekleidet war. Aber als wider Erwarten in hartem Kriegsdienst sich Woche auf Woche, Monat auf Monat, ja Jahr auf Jahr türmte, da fraß sich erst hier und dort, dann immer trennender und drohender eine neue Spaltung in das Volk hinein, in der Heimat wie draußen. Es ist eine Spaltung anderer Art als ehedem. Sie zeigt sich nicht mehr in dem einfachen, alten Proletarierverhältnis des Reichen zum Armen, des Besitzlosen zum Nutznießer aller nationalen Güter, des Vaterlandslosen zum Erbpächter von Vaterlandsliebe. Nein. Die äußeren Güter verteilen sich, nimmt man heute trotz vielerlei Schwankungen die Gruppen als Ganzes, gleichmäßiger auf beide Seiten.

Jedes der beiden Lager hat auch seine eigene Vaterlandsliebe, sein eigenes Staatsideal, bereit, dafür zu streiten und zu sterben. Aber in beiden Lagern sammelt sich auch volksmörderischer, klassenkämpferischer Bruderhaß. Gerade er aber war es, der das alte Proletariat erst vergiftete. Sein Wiederaufleben unter neuen Formen gibt uns das Recht, von Neuproletariern zu sprechen. Und dieses Neuproletariertum droht nicht nur das eben von seinem Haß und Wahn befreite Proletariat von ehedem aufs neue zu vergewaltigen, es droht auch die Herren von einst in seinen Bann zu zwingen. Wenn aber zweifache Saat des Hasses unser todwundes Volk bedroht, wie kann es da noch gesunden?

Weite Kreise des Arbeiterstandes, der Angestellten sind von dem wiederauflebenden Klassenkampfgeist ergriffen. Niemand kann es leugnen. Zwar nimmt der Arbeiter in bedeutend weiterem Umfang Anteil an den allgemeinen Volksgütern und dem Volkseinkommen, wennschon es in Wahrheit eher Trümmer und Schulden sind. Aber selbst dieser Anteil an der Armut ist dem Handarbeiter seit den Tagen des Zusammenbruchs zu oft leider nur unter heftigen Lohnkämpfen, im Ringen mit dem Kapital zugefallen. Auch kann der Arbeiter von heute sich nicht mehr beklagen, daß ihm der Weg nach oben versperrt sei, daß ihm politische Rechte vorenthalten werden. Aber der Weg dahin hat über den 9. November 1918 geführt. Mit ungeduldiger Gewalt hat der Lohnarbeiter an sich gerissen, was das wiedererwachende Mißtrauen der alten Bevorrechteten ihm nicht zu geben wagte. Vergebens hatte die Osterbotschaft 1917 das aufziehende Unwetter noch zu bannen versucht. Mochten manche darin auch noch „unsterbliche Königsworte" sehen, ja den „Schlußstein der deutschen Sozialreform" und der „gleichberechtigten Eingliederung des neuen Standes der Arbeiter und Angestellten in die geschichtlich gewordene Gesellschaft" (Volksverein). Es war schon zu spät. Zulange schon hatte man im Vertrauen auf die Tragkraft der Gefühlswelle des 4. August 1914 versäumt, jener Stimmung durch Taten auch in der Heimat gerechten Ausdruck und damit dauerhafte Gestaltung zu geben. Dies Versäumnis wurde noch vermehrt durch die neue Saumseligkeit und die scharfen Widerstände bei der Einlösung der Osterbotschaft selbst. Gewiß war dieser Vorgang längst nicht die einzige Ursache wiedererwachenden Klassenkampfes. Der lange Krieg brachte noch ungezählte andere mit. Aber die Vorgänge, die sich um die Osterbotschaft reihen, sind doch Typen für den steten Niedergang der Auguststimmung. Mit Recht schrieb Prälat Dr. Pieper:

„Die Eingliederung ist ein seelisches Problem." Weil es nicht gelungen war, dieses seelische Problem zu lösen, konnten auch die hohen Kriegslöhne, denen ja nur allzubald die Preise folgten, nichts helfen; half schließlich auch der Aufstieg des Arbeiters zur Macht, ja zeitweise zur Übermacht nichts. Vorrechte und Vorteile, im Kampf gegen Volksgenossen errungen, lassen auf beiden Seiten allzu leicht bittere Keime stets neuen Bruderkampfes zurück.

So stehen wir heute wiederum vor dem Problem der Eingliederung des vierten Standes in das Gemeinschaftsleben des Volkes. Freilich ist es jetzt fast ausschließlich ein seelisches geworden. Aus der Arbeiterseele heraus muß deshalb die Lösung kommen, mag sie auch doppelt schwer sein angesichts der seelischen Trümmer und Wirrnisse, die der Fehlschlag der Kriegsjahre mit sich gebracht hat. Einen Weg hierzu weist Pieper in seiner beherzigenswerten Schrift „Von der Arbeiterbewegung zum Arbeiterstande" (M.-Gladbach 1920), wenn er einleitend schreibt: „Nach der Errichtung des sozialen Volksstaates, der die gleiche soziale und staatsbürgerliche Stellung aller brachte, besagt diese Eingliederung das lebendige Verwachsen der Arbeiter zu einem den älteren Berufsständen ebenbürtigen Arbeiterstande und durch ihn mit der Volksgemeinschaft. . . . Erst wenn eine heute noch nicht vorhandene Gemeinschaftsgesinnung unter den Arbeitern entstanden ist, kann das neue Gemeinschaftsleben erwachsen. Machen kann man es nicht." Eingliederung, nicht öde Gleichmacherei muß der Gesichtspunkt sein, unter dem der Arbeiterstand aus sich heraus des Zurückfinkens in Proletarierstimmung, in den Klassenkampf wieder Herr wird. Sein Stand selbst muß ihm zunächst, wie Pieper so schön sagt: „Lebensgemeinschaft und Schicksalsverbundenheit" sein, damit es auch die Volksgemeinschaft für ihn werde. Hier liegt eine große Aufgabe für den Arbeiterstand. Wir können sie ihm nicht abnehmen. Aber wir können sie ihm erleichtern.

Zur glücklichen Volksgemeinschaft gehört ja nicht nur ein Stand, bereit zur gemeinsamen Arbeit. Alle Stände müssen sich die Hände reichen. Und wenn auch noch viele, allzu viele Arbeiter mit verschränkten Armen beiseitestehen, auch auf der andern Seite, bei den Besitzenden wie den Geistesarbeitern, fehlt es nicht minder weithin an der rechten und echten Gemeinschaftsgesinnung. Manch alte Wolke des Vorurteils und Mißtrauens zog bald nach dem reinigenden Augustwetter von 1914 wieder herauf. Ja nur zu oft hatte sich in den folgenden Jahren nicht immer ohne Schuld der Kreise von Besitz und Bildung im Feld wie in der Heimat die Klassenfremdheit von früher gerade in diesen Kreisen noch verstärkt.

Nach den Novemberereignissen 1918 aber drohte diese Klassenfremdheit mehr als einmal selbst in Klassenhaß umzuschlagen. Weite Kreise des Bürgertums sind so in Gefahr, nicht nur äußerlich, nein, was noch viel verderblicher ist, seelisch in Proletarierelend herabzusinken.

Wir hörten schon, wie das alte Proletariat, was man ihm nicht gutwillig gab, selbst mit Gewalt sich erzwang. Es setzte sich als Eindringling ohne die üblichen Formen und ohne weiteres an den reich gedeckten Tisch. Auch ohne jede Aufdringlichkeit und beim besten Willen allerseits hätten sich ja Übergangsbeschwerden einstellen müssen. Die Aufnahme eines neuen Tischgenossen an die gemeinsame Tafel bedeutet Einschränkung für die bisherigen Tafelfreunde. Diese sind nur zu leicht versucht, sich dem Neuling gegenüber kühl zu reservieren und argwöhnisch jede Bewegung zu beobachten. Wehe aber, wenn der Gast gar ungebeten sich eindrängt. Alles, was er tut, ist linkisch, verkehrt und bäurisch. Es wird ungemütlich. Und je machtloser sich die alte Tischgesellschaft fühlt, um so tiefer frißt sich Groll und Verachtung.

Es läßt sich nicht leugnen, eine solch frostige, unfreundliche Stimmung hat sich in weiten Kreisen des alten Bürgertums gegenüber dem Handarbeiter festgesetzt. Sie gilt nicht nur denen, die tatsächlich mit offener Gewalt die Türen zu den bisher dem Fuß des Proleten verschlossenen Gesellschaftsräumen sprengten, sie gilt auch denen, die durch die nun einmal gesprengten Tore, vor denen sie lange harrend standen, nachdrängten. Ja diese Stimmung findet sich selbst bei solchen, die sehr wohl einsehen, daß die Zeiten der gesellschaftlichen Abgeschlossenheit und Kastenbildung eigentlich vorbei sein sollten, daß eine Neuordnung naturnotwendig sei, die aber in stetem Zögern nie das rechte Wort zur rechten Zeit finden konnten. Es wäre verfehlt, dies Unbehagen nur in einzelnen extremen Kreisen zu suchen. Ungeachtet der Vorboten einer neuen Zeit, die sich schon seit Jahren, ja Jahrzehnten geltend machten, hatte der neue Tag doch noch allzu viele überrascht und aus träumender Vergangenheit jählings in die Gegenwart hineinversetzt. Allzu viele waren und sind innerlich, seelisch nicht vorbereitet auf die große Umwälzung, die sich vor unsern Augen vollzieht.

Wo aber das rechte Verständnis, die Fähigkeit, sich in den Zustand des Nächsten hineinzufühlen, fehlt, da fehlt nur zu leicht Wärme und Liebe, da stellt sich alsbald Kälte, Abneigung, ja selbst Neid und letztlich Haß ein. Diese Seelenstimmungen des alten Proletariers beginnen hier und dort in den „oberen Klassen" aufzublitzen. So droht ein neuer

Proletarierneid hier zu entstehen. Wie einst der Proletarier jeden Bissen, den ein „Reicher" mehr oder besser nahm, gleichsam sich und seinen Kindern vorenthalten fühlte; wie er vergaß, daß es sich dabei vielleicht nur um „reiche arme Leute" handelte, die hinter glänzendem Auftreten häusliche Dürftigkeit verbargen; genau so finden wir heute in den „besseren Ständen" mehr als einen, der jede Kirsche zählt, die ein Proletarierkind in den Mund steckt. Wehe, wenn es gar eine achtlos zur Erde fallen läßt! Man fragt sich nicht, ob die paar Kirschen nicht etwa die einzige Freude des Kindes sind, ob nicht die geistige Armut zu Hause andere Freuden überhaupt nicht kennt oder aufkommen läßt, ja auch nur, ob man denn selbst reicher, glücklicher wäre, wenn jenes Kind, barfuß und in abgetragenem Rock, keine Kirschen essen würde. Neuproletarierneid macht sich geltend, wenn man über den Achtstundentag als über einen Müßiggangstag schilt, während man vielleicht selbst nie länger auf seinem Bureau oder der Amtsstube saß und jahraus jahrein seine Urlaubszeit als eine Selbstverständlichkeit ausnützte. Gewiß kann man sechsstündige Geheimratsarbeit als Schwerarbeit ansehen, aber gilt diese nicht ebenso für sechsstündigen Bergmannsdienst? Früher lief der Geistesarbeiter, der sich zu erholen durchs Feld ging, Gefahr, von den Feldarbeitern als Müßiggänger und Tagdieb gescholten zu werden, so daß es seinem Empfinden die Lust an der freien Natur verekeln konnte. Heute verkennt und verzerrt so mancher Gebildete das Bedürfnis des einfachen Mannes, auch einmal ein paar Tage auszuspannen, einmal die Wunder der Natur zu sehen, ein paar freie Tage oder Stunden zu haben, wo er, ohne von Übermüdung betäubt zu sein, seinem Geist neue Nahrung bieten kann.

Schlimmer noch, wenn der Neid sich zum Hasse verdichtet, wenn nicht nur das Auge verlangend schaut, sondern sich zugleich die Faust ballt. Der Geist des Klassenkampfes, das ist der Geist des Hasses, quillt heute nicht allein mehr von links. Er zerklüftet und zerreißt unser armes Volk mehr denn je. Er will nicht Verständnis und Verstehen. Er rennt sich in eine blinde, blindwütende Leidenschaft hinein. Er unterscheidet und prüft nicht mehr. Die Demagogie feiert Orgien. Der politische Gegner wird zum grimmig gehaßten Feind, gegen den jedes Mittel recht ist. Der Staat, das Reich wird von hüben und drüben genarrt, wie nur wohl dereinst „in der kaiserlosen, der schrecklichen Zeit". Die Bürgerkriege, die unser Volk durchzuckten, haben diesen Geist genährt, ja gezüchtet. So dankbar wir ganz besonders auch unserer studierenden Jungmannschaft sein

müssen, daß sie den inneren Frieden sichern half, so undankbar wäre es gerade ihr gegenüber, wenn wir uns den Gefahren verschließen wollten, die aus diesem Notdienst dem jugendlichen Gemüt besonders drohen und sein Verhältnis zum eigenen Volksgenossen vergiften wollen.

Sammeln sich solcherweise Haß und Neid zunächst auch nur in einigen Zentren und Spitzen an, so legen sich doch von da dichte Nebelschwaden übers ganze Land. Sie rauben den freudigen, sonnigen Ausblick, nehmen das gegenseitige warme Verstehen und Sichkennenlernen und schaffen kühle Zurückgezogenheit in die eigenen vier Mauern und damit kalte Entfremdung. Sie wird dem Volke zum Unheil auch dann, wenn sie sich nicht in giftigem Haß und galligem Neid äußert. Reichsverdrossenheit war früher ein übles Wort von bösem Klang; „Volksverdrossenheit" entspricht ihm heute für die Stimmung weiter Kreise. Diese Stimmung ist nicht zuletzt in den Reihen derer, die zu Führern des Volkes berufen sind, die heute schon führen müssen — müßten. Wenn sie volksverdrossen sind, wie soll das Volk ihnen Folge leisten? Wie sollen sie gute Hirten sein, wenn die Herde ihnen „über" ist? Den meisten wohl kaum bewußt, geht so der Geist der Volksverdrossenheit und Entfremdung um und droht die alte soziale Spaltung des Volkes noch zu vertiefen, zu verewigen. Er bessert und hebt die Lage des alten Proletariers nicht. Dieser Geist schafft nur an Stelle des wenigstens hier und dort aufrichtig wohlwollenden alten „Oberstandes" eine breite neue Unterschicht mit all dem Klassenneid- und -haß, mit all der Unzugänglichkeit und damit Unversöhnlichkeit des Proletariats von ehedem. An die Seite des alten Proletariers „von Geburt" tritt so das gebildete Neuproletariertum.

Wir haben einen der Gründe dieser beklagenswerten Erscheinung in dem überraschenden, teilweise gewaltsamen Aufstieg des vierten Standes zur Gleichberechtigung kennengelernt. Viele waren durch eigene Schuld und Kurzsichtigkeit darauf nicht vorbereitet. Manche freilich, die einst aufrichtig den Aufstieg des Arbeiterstandes und seine Angliederung in die Gesellschaft gewünscht hatten, sind heute furchtbar enttäuscht. Sie hofften Tischgenossen, Schicksalsgefährten zu finden, und mit Schrecken gewahren sie jetzt, daß die Geladenen sich wohl an die reiche Tafel setzen, aber die zum Gruß gebotene Rechte von sich weisen, gierig nur darauf bedacht, wirkliche und vermeintliche Genüsse, Wohlleben und Herrschen der früheren Reichen und Großen hastig nachzuholen. Diese Kreise vergessen zur gerechten Beurteilung zu sehr, wie schwer dem alten Proletariat der

Aufstieg gemacht wurde, daß nicht Entgegenkommen, sondern Not und Zwang schließlich die rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung brachten. Sie vergessen auch, daß die aufdringlichsten, stürmischsten Elemente bei solchen Vorgängen von den Wellen hochgetragen werden, ohne jedoch auf die Dauer diese Stelle halten zu können. Der Glaube an eine große Aufgabe, wie die Eingliederung des vierten Standes, kann durch solche Zwischenfälle wohl geprüft, er darf aber nicht niedergebrochen werden, wenn er wirklich aus tiefer Liebe zum arbeitenden Volke wie zur ganzen Volksgemeinschaft stammte.

Hier scheiden sich die Wege derer, die es ehrlich meinten, von jenen, die nur gedankenlos aus Mode oder noch niedriger stehenden Beweggründen mitgetan hatten. Viele freilich hatten aus ihrer Abneigung gegen den Proletarier nie ein Hehl gemacht. Diesen Kreisen ist es natürlich peinlich, wenn in ihren Sommerfrischen, in ihren Klubs und Bars selbst einfache Arbeiter zu erscheinen wagen. Wenn man unter sich sein will, dann kann man des Sonntags gar nicht mehr diese Stätten des „besseren" Vergnügens aufsuchen, dazu muß man sich schon einen Arbeitstag nehmen. Von diesen Kreisen Verständnis für die neue Zeit zu erwarten, wäre müßig. Sie werden nur durch die harte Sprache der Wirklichkeit belehrt werden. Wenn Vorkommnisse wie die genannten auch nur enge Kreise treffen, so trifft man die Ausläufer solcher Gesinnung doch überall dort, wo man dem Proletarier von ehedem nur deshalb grollt, weil es ihm heute nicht mehr schlechter geht als weiten sog. Mittelstandskreisen, oder besser gesagt, weil es allen so ziemlich gleich schlecht geht. Nur ernstes Eindringen in die wirkliche Lage zahlloser Arbeiterfamilien, nicht bloß der unverheirateten jungen Arbeiter, kann hier aufklärend und ausgleichend wirken. Gewissenhafte Nachprüfung des Verhältnisses der nachgerade berüchtigt hohen Löhne zu den notwendigen Ausgaben einer Familie, die nach Gottes Gebot die Kinder nicht scheute und ihnen wenigstens eine Lehre ermöglichen will, wird manche Anklage in sich zusammenstürzen lassen. Vielleicht kommt man sogar zur Einsicht, daß das, was heute fast alle tragen müssen, Einschränkungen und Sorgen ringsum, von den alten Proletariern nur deshalb leichter getragen wird, weil sie es altgewohnt sind.

Freilich, wo bittere Not einzog, wo die eigene oder der Kinder Laufbahn jäh unterbrochen wird, da kann man die Bitterkeit des Herzens, den scheelen Blick zu den neuen Herren des Tages wohl verstehen. Wenn durch die Umwälzungen in Politik und Wirtschaft die eigene Existenz, der

Betrieb oder Beruf bedroht ist, dann können wir nicht erwarten, daß die so Betroffenen mit Freudenjubel der neuen Zeit entgegeneilen. Aber was wir erwarten müssen, das ist, daß sie stark genug seien, die Folgerung aus den Lehren zu ziehen, die sie bisher selbst für den kleinen Mann, wie für alle, die vom Schicksal betroffen wurden, für recht hielten. Wir wollen hier nicht sprechen von den Lehren eben der Wirtschaft, nach der die so Betroffenen meistens rufen. Gerade das freie Spiel der Kräfte, der durch keine äußeren Mächte beengte Aufstieg des einzelnen Tüchtigen auf Kosten seiner Konkurrenten hatte ja zur Voraussetzung, daß dieser Aufstieg sich über den Fall, das Sinken anderer Volksgenossen vollzog. Der Herr von gestern oder der Herrensohn, der es nicht verstand, die errafften Schätze samt deren Einfluß festzuhalten, mußte heute wieder Diener werden. Das Bild hat sich nur insofern etwas verschoben, daß nicht mehr so sehr einzelne emporschnellen — die Kriegs- und Revolutionsgewinnler wären hierfür allerdings Beispiel genug — sondern daß große Gruppen, in gewissem Umfang ein ganzer Stand sich hochhebt. Worauf wir an dieser Stelle ganz besonders verweisen wollen, das sind die Lehren des Christentums selbst. Wir dürfen nicht nur dann den Heiland zum König ausrufen wollen, wenn wir satt zu essen bekommen haben, sondern müssen es auch dann tun, wenn seine Lehre hart ist. Wir haben immer bekannt, daß die Lehren des Christentums über den Besitz und dessen Vergänglichkeit, über den Vorzug der übernatürlichen Güter und den wahren Reichtum nicht nur für die Armen, sondern auch für die zur Zeit Besitzenden gelten. Wir haben es immer vertreten, daß der Arme dem Reichen nicht fluchen darf nur deshalb, weil es diesem besser geht. Wird die Wahrheit dieser Lehren heute dadurch geändert, daß sie andere trifft, daß es viele sind, die sie heute zum erstenmal ins Leben umsetzen müssen? Das kann und darf nicht sein. Bleiben wir uns bewußt, daß solche Weltstürme und Weltwehen, wie wir sie erlebt haben, unmöglich ohne die tiefstgehenden Einwirkungen auf die sozialen und die Besitzverhältnisse bleiben können. Bleiben wir uns bewußt, daß die unveränderlichen Sätze christlicher Lebensführung hierbei für die — gewiß — gelten, die durch diese Stürme emporgetragen, aber nicht weniger auch für jene, die unter ihrer Wucht geknickt oder gar zu Boden gebrochen werden.

Das Zurück zu den Grundsätzen des Christentums, zu christlichem Handeln, bedeutet Rettung vor Versinken in Proletarierhaß und Kampf nicht nur für jene, die materiell in Entbehrung, selbst Armut

zurückgeworfen werden. Es liegt darin unzweifelhaft auch eines der stärksten Mittel, die neue Gesellschaft überhaupt zu entproletarisieren, den wiedererwachten Klassenkampfgeist auch des alten, jetzt zu Macht gelangten Proletariats zu brechen. Freilich müssen hierbei jene die Führung übernehmen, die auch heute noch an der Spitze des Wirtschaftslebens und des Besitzes stehen. Wir haben bereits im Augustheft 1920 auf die holländischen katholischen Arbeitgebervereinigungen hingewiesen. Wir tun es hier erneut. Denn es ist gar kein Zweifel, hier muß der Anfang der wahren Klassenversöhnung gemacht werden. Wir müssen wieder katholische Arbeitgeber, nicht nur Arbeiter finden, die es sich offen zum Ziel machen, in ihrem ganzen wirtschaftlichen und geschäftlichen Beginnen sich von den christlichen Grundsätzen der Solidarität aller Volksgenossen leiten zu lassen. Nicht Kampfgewerkschaften der Unternehmer brauchen wir, sondern Unternehmerbünde zur Durchführung christlicher Wirtschaft. Es ist zu bedauern, daß das alte „Arbeiterwohl", das einst ganz in diesem Sinne arbeitete, sich nicht weiter in dieser Richtung zu einem ausgesprochen katholischen oder doch christlichen Unternehmerverband entwickelte. Hier liegen Wege offen, um tragfähige Brücken über die Volkskluft zu schlagen. Sind sie zuerst wohl auch mühsam und beschwerlich, auf die Dauer werden sie nicht zu entbehren sein, soll nicht das praktische Christentum von vornherein auf die Kreise des Handels und der Industrie und deren weiten Anhang im Volk verzichten. Gewiß ist es bei einem hochentwickelten Wirtschaftsleben wie dem deutschen nicht möglich, in jugendlichem Sturmwind vorzugehen, werden die Unternehmerkreise vorsichtiger und ruhiger an die Probleme herantreten. Aber männliche Umsicht und Klugheit darf nicht in tatenlose Greisenhaftigkeit ausarten, darf nicht zum Deckmantel ungeordneter Besitzliebe werden. Wir können das Wort vom Reichen und dem Himmelreich nicht aus dem Evangelium streichen.

Die Grundlage zum Gemeinschaftsgeist und Gemeinschaftsleben, die Vorbedingung zu wahrhaft herzlicher Annäherung bleibt gegenseitiges Verstehen. Hier liegt ja gerade eine der größten Gefahren der sich breit ausdehnenden Volksverdrossenheit, daß die auseinandergerissenen Volksteile sich noch weniger verstehen, als es selbst bisher war. Die Besitzenden und Gebildeten müssen sich die Mühe nehmen, bevor sie über die Emporkömmlinge und Herren des Umsturzes urteilen, dort hinabzusteigen, von wo jene aufgestiegen sind. Sie müssen hineinsehen in die engen und engsten Wohnräume, in die Höfe ohne Sonnenlicht, in die Herzen ohne

Hoffnungsstern. Wie unsagbar schwer ist es, in solchen Verhältnissen inmitten schwerer Arbeit, sobald das zarteste Kindesalter überschritten ist, tagaus tagein zu stehen und dennoch sich und seinen Kindern ein einigermaßen liebewarmes Familienleben zu schaffen. Und selbst wenn es gelingt, trägt es doch meist die rauhen Spuren harter Arbeit an sich. Mit tiefer Beschämung wird der Reiche von solchen Stätten — sei's Proletarier-Glück oder -Unglück — zurückkehren, und er wird nicht mehr ruhig sein, bis er von seinem Überfluß dem geben kann, der nichts hat, bis er, wenigstens soweit es an ihm ist, durch Regelung der Arbeits- und Gewinnbedingungen auch jenen dazu hilft, zu einer ähnlichen häuslichen, behaglichen Heimstatt zu gelangen, wie sie ihm selbst beschieden ist. An jenen Stätten, wenn er sie mit offenem und liebendem Auge besucht, wird ihm nicht zuletzt der Schlüssel werden zu dem Heilandswort: Tut Gutes denen, die euch hassen, und betet für eure Verfolger und Verleumder. Statt Haß wird Liebe der Grundton des Verhältnisses der Volksgenossen untereinander sein. Schmerzerfüllte Liebe dort, wo diese noch auf Kälte und Haß stößt. Aber dieser Schmerz ist hoffnungsverklärt: denn so wenig im Verkehr von Mensch zu Mensch der hingebenden, am Heilandsherzen genährten Liebe auf die Dauer der Sieg versagt bleibt, ebensowenig wird dies im Verkehr von Stand zu Stand sein, wenn nur einer wirklich ganz von dieser Liebe erfüllt wäre[1].

Tiefes, selbsterlebtes Verstehen ist weiter erforderlich für die Reichen an Geistes- und Bildungsschätzen, wenn sie denen hiervon mitteilen wollen, die bisher nur die Brosamen vom Tische der Wissenschaft und Bildung erhielten. Aus solchem Geist heraus können die unter dem Namen Volkshochschule zusammengefaßten verschiedenen Bestrebungen großen Segen stiften, Schulen, die ähnlich den in diesen Blättern beschriebenen dänischen Volkshochschulen arbeiten. „Das ist eben das Große an diesen Volkserziehern, daß sie groß von allen Söhnen des Volkes denken und möglichst Großes aus möglichst vielen machen wollen" (A. Meyer, diese Zeitschrift 98 [1920] 365). Schulen, die, wie z. B. die Volkshochschule Leohaus in München, sich solche Ziele gesteckt haben, werden durch die Übermittelung nicht so von Wissen wie von Bildung an die handarbeitenden Volkskreise, echter, vom christlichen Geiste der Gemeinschaft

[1] Vgl. hierzu das treffliche Schriftchen: Answerk, Wie ich Laienhelfer wurde. Paderborn, Kirchliche Hilfsstelle.

aller Menschen durchdrungenen Bildung, mit zu den Pionieren beim Aufbau einer Gemeinschaftskultur gehören. Sie tragen das richtige Verständnis für die Werte und Unwerte der heutigen Kultur in die bildungshungrigen Niederungen. Sie bewahren das Volk davor, im Kampf um Torheiten sich aufzureiben. Sie helfen dem Wachstum einer gediegenen Arbeiterstandeskultur. Aber freilich, auch diese Bildungsarbeit kann nur dann einen Dauererfolg haben, wenn die bisherigen Eigner von Bildung und Besitz sich dieser Güter wahrhaft würdig zeigen.

Mit Recht wies Reichskanzler Fehrenbach darauf hin, daß die Not von heute die gleichen Forderungen an die Geschlossenheit des Volkes stellt, wie jene des August 1914. Aber was uns heute eint, kann und soll nicht mehr nur das Feuer einer hohen Stunde sein, es muß quellen aus der klar erkannten, tief empfundenen sittlichen und religiösen Pflicht, daß wir alle uns verstehen und lieben wie Brüder, und statt Liebe nicht aufs neue kalte Entfremdung und blinder Haß im deutschen Haus aufkommen darf.

Constantin Noppel S. J.

Von der Lyrik des Expressionismus.

Soll man den Expressionismus ernst nehmen? Reinhard Johannes Sorge nimmt man natürlich ernst, auch seinen von den Expressionisten so hochgefeierten „Bettler"; aber dieser Dichter hat doch mit all jenen Artisten nur so viel und so wenig gemeinsam wie ein Adler mit einem Krähenschwarm. Das entscheidet die Frage nicht. Soll man ernst nehmen, was eine so ungeheure Verbreitung gefunden hat? Dann würde das gleiche von Steiner und Spiritismus gelten. Ich kann mich wirklich nicht entscheiden. Die Auflageziffern mancher Expressionistenbücher sind staunenswert hoch. Aber Oskar Walzel erzählt von „Cornet Christof Rilke", einem Werkchen von Rainer Maria Rilke, der übrigens nur entfernt mit dem Expressionismus verwandt ist, daß es so lange unbeachtet blieb, bis es der Inselverlag an die Spitze einer Sammlung stellte. So kam es seit 1912 bereits bis ans zweite Hunderttausend. Hohe Auflagen beweisen also nur die Reklamefähigkeit der Firma; über den Dichter sagen sie nichts. Argwöhnisch macht mich eben dieses Firma-, dieses Cliquenhafte der ganzen Erscheinung. Große Dichter waren immer einsam. Was in Schulen paßt, wird meistens etwas Schülerhaftes an sich haben. Stutzig macht mich auch das Gehirnhafte dieser Poesie. Man kann das alles restlos analysieren. Natur grübelt man nicht so auseinander. Vor der einfachsten Volksweise bleibt eben jeder Verstand stehen. Einen Expressionisten aber kann man zergliedern wie den Homunkulus in der Retorte. Man versuche das einmal bei Goethe. . . . Aber der Schrei nach Erlösung, dieses Aufschluchzen tiefster Sehnsüchte, das ist doch echt! Wie man's nimmt. Wer den Weltkrieg mitgemacht, hat viel Leid gesehen und wohl hundertmal von neuem erfahren: Großes Leid macht nicht viel Worte. Der Expressionist kokettiert mit seinem Schmerz, so wie das Jahrhundert der Totentänze mit dem Schwarzen Tod. Nachdenklich werde ich auch, wenn ich die vielen jüdischen Namen lese. Ich habe nichts gegen Juden, die gute Menschen sind. Aber hier fühle ich das radikale jüdische Berlinertum, eine wahre Lust am Sexuellen, eine ewige Spiegelung des Triebes im reflektierenden Verstand — so à la Wedekind — Dirnenatmosphäre, ge-

fühlsrohes, vielfach recht eigentlich „schmieriges" Besprechen und Bewitzeln zarter und tiefer Naturgeheimnisse. Außerhalb Berlins werden diese Dinge bei uns doch noch nicht als germanisch empfunden. Ein Kenner machte mich einmal aufmerksam darauf, wie so manche Strophe, so mancher Vers geradezu herausgeboren scheint aus dem Rhythmus des Sexuellen. Selbst bei der intimsten Mystik dieser Leute weiß man niemals, ist da nun mehr Brunst oder Inbrunst. Jedenfalls ist so viel in dieser Kunst so ausgesprochen jüdisch, daß ich die Entscheidung, ob echt oder nicht echt, lieber den Alttestamentlern überlasse. Auch bei Werfel. Ich weiß, er wird selbst von manchen Katholiken bewundert, trotz seines ekelhaften Gedichtes auf Christus und etlicher anderer. Hier muß ich etwas beiläufig bemerken. Es fängt schon wieder an, daß manche glauben, der Religion einen Dienst zu erweisen, wenn sie feststellen, daß Werfel in vielen Dingen genau so denke wie wir. Mich freut das ja auch, aber doch mehr für Werfel als für mich. Denn das muß ich gestehen: Was der Prager Jude Werfel über Katholizismus denkt oder nicht denkt, ob er ihm recht ist oder nicht, das erscheint mir für die Wahrheit meiner heiligen Religion vollkommen belanglos. Sehr nachdenklich stimmen mich auch die neuesten Ausläufer des Expressionismus in den Dadaismus hinein. Es genügt doch ein Blick in die Pariser Zeitung „391", so genannt von den 391 Chefredakteuren, die daran beteiligt sind, daß dieses neueste Kulturbabytum wirklich jenseits der Grenze des Normalen liegt, von den polizeilichen Eingriffen in Genf und Paris gar nicht zu reden. Auf der andern Seite ist es aber gewiß, daß vom Expressionismus bis zum Dadaismus nur ein sehr kleiner Schritt ist. Dazu kommt das Verhältnis zur Natur. Große Kunst hatte immer Ehrfurcht vor Gottes Welt. Der Expressionismus geht mit der Natur um wie ein Kind mit der Arche Noah, die es zu Weihnachten bekommen. Bald ist das Ganze nur noch eine Sammlung von Beinen und Köpfen, und es werden dann lustig Giraffenhälse an Nilpferde gepappt und Nashörner an Ziegenböcke. Man lese nur einmal ein paar expressionistische Waldschilderungen und hinterher etwa Eichendorff. Damit hängt zusammen der unvornehme Charakter dieser oft vornehm genug gebundenen Poesie. Echte Kunst wahrt immer einen gewissen Abstand von den Dingen. Sie ist nicht sinnliche Erstgeburt, sondern ideelle Wiedergeburt. Den expressionistischen Erlebnissen aber hängen wirklich oft die Speisereste noch im Barthaar. Pfui! Dazu kommt noch das Sprachliche. Goethe hat doch meines Wissens keinen sprachlich unklaren Vers geschrieben, die Expressio-

nisten drücken sich nur ausnahmsweise klar aus. Ein und dasselbe Wort kann hundert Schattierungen haben, wenn durch das Ganze eine Stimmung weht. Freilich, wenn die Stimmung fehlt, muß man sich in anderer Weise helfen und Wortungeheuer produzieren. Die expressionistische Grammatik bringt uns am Ende noch unter die agglutinierenden Sprachen. Ich erwäge endlich noch das Wort: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Der Aufruhr im Wuppertal war eine böse Illustration des „Bruder Mensch", und das Schiebertum der sozialistischen Ära gehört doch mehr ins Gebiet des Allzumenschlichen als des Menschlichen. Dies alles nur so im allgemeinen. Ich frage nur. Man sieht sich doch einen Apfel an, ehe man hineinbeißt. Mir kommt diese Orientfrucht äußerst verdächtig vor. Vielleicht gibt der Stammbaum einen Ausweis. Biographien haben oft dunkle Dichtungen aufgeklärt. Ganz versteht man auch R. J. Sorge erst, wenn man weiß, daß er mit seiner jungen Frau in einem verschwiegenen Alpendorf jeden Morgen zu den heiligen Sakramenten ging. Kurt Pinthus gibt nun in seinem Sammelwerk „Menschheitsdämmerung" in einer Beilage sehr interessantes biographisches Material. Ich setze einiges hierher:

Albert Ehrenstein. Am 23. Dezember 1886 geschah mir die Wiener Erde.

Iwan Goll hat keine Heimat: durch Schicksal Jude, durch Zufall in Frankfurt geboren, durch ein Stempelpapier als Deutscher bezeichnet.

Iwan Goll hat kein Alter: seine Kindheit wurde von entbluteten Greisen aufgezogen. Den Jüngling meuchelte der Kriegsgott. Aber um ein Mensch zu werden, wie vieler Leben bedarf es.

Walter Hasenclever. Geboren am 8. Juli 1890 in Aachen, wo ich noch heute in Verruf bin. 1908 im Frühling Abiturientenexamen, kam nach England und studierte in Oxford. Hier schrieb ich mein erstes Stück; die Druckkosten gewann ich im Poker. 1909 war ich in Lausanne, dann kam ich nach Leipzig, wo ich den Herausgeber dieser Anthologie kennenlernte. Eingeführt von ihm in die Bezirke der Liebe und Wissenschaft, überflügelte ich bald den Meister. Ich reiste mit ihm nach Italien und frequentierte die Ärzte. . . . Im Krieg war ich Dolmetscher, Einkäufer und Küchenjunge. . . .

Else Lasker-Schüler. Ich bin in Theben (Ägypten) geboren, wenn ich auch in Elberfeld im Rheinland zur Welt kam. Ich ging bis 11 Jahre zur Schule, wurde Robinson, lebte 5 Jahre im Morgenlande, und seitdem vegetiere ich.

Karl Otten. Geboren 1889 in Aachen. Von meinem Leben kann ich nur sagen, daß es dem Kampf um Glück und Sieg der Armen, des Proletariats, geweiht war. Und jetzt verhüllt ist von Trauer über die Schmach, der das deutsche Proletariat durch eigene Schuld unterworfen ist. Das stärkste Hindernis auf dem Wege der Weltrevolution, ja der erbittertste Saboteur der kommunistischen Idee

zu sein. Ich gestehe, daß ich die Deutschen nie geliebt habe, daß ich nichts so hasse wie die deutsche Bourgeoisie — seit ich denken kann. Und ebensolange liebe ich Rußland, und ich verlange von jedem revolutionären Dichter zunächst, daß er diese Liebe teile. . . .

Ludwig Rubiner (inzwischen gestorben) wünscht keine Biographie von sich. Er glaubt, daß nicht nur die Aufzählung von Taten, sondern auch die von Werken und von Daten aus einem hochmütigen Vergangenheitsirrtum des individualistischen Schlafrock-Künstlertums stammt. Er ist der Überzeugung, daß von Belang für die Gegenwart und die Zukunft nur die anonyme schöpferische Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist.

Alfred Wolfenstein. Geboren wurde ich an vielen Tagen. Wer dennoch das Licht der Welt nicht erblickte, kann im Dunkeln sein Leben nicht beschreiben. Daß ich mit sechs Jahren ins Gefängnis kam, später hinaus in den toten Wald eines Holzplatzes und wieder zurück zur Schule geschickt wurde . . ., daß ich mich neu unter Jünglingen befand, deren Freundschaft die trübe Liebesfreiheit hinwegstrahlte, bis ein Jünglingmädchen erscheinen wird . . ., dies alles bleibt doch im Dunkeln.

Denn es gibt nur die Lichter der Welt, die wir selbst entzünden. . . . Niemand wird geboren, ehe nicht von ihm geboren wird. . . .

Paul Zech. Lieber Leser, verlange von einem Selbstbildnis nicht immer abgeklärte Objektivität. Irgendwo bleibt stets der Reflex des Spiegels als Schminkfleck stehen. Aber was geht dich im Grunde die Form meines Schädels an? Oder die Linie des Oberarms, wenn er sich athletisch hebt, wo er zu Gott will? Oder gar mein häuserumsaustes Erleben? Jedes Leben wird tausenmal von tausend Leben gelebt. Manchmal in Terzinen. Manchmal auf Waldbäumen. Manchmal im Bordell. . . .

Jede Dichtung ist, sofern sie weniger denn Blut (also belanglos) ist, politisch. Wenn du also in meinen acht Versbüchern dich durch Acker, Wald, staubige Straßen blätterst, von Gott und Weib (dieses zuletzt!) hörst, sollen die agrarische Gebundenheit, das Sehnige, Verrußte, die Unzucht und der Glaube dich durcheinanderschütteln zum besseren, zum lebendigen Menschen.

Wer sich hiernach entschließen sollte, sich in die expressionistische Lyrik lieber gar nicht einzuleben, sondern zu warten, bis sie sich ausgelebt, dem könnte ich seinen Entschluß wohl nachfühlen. Ich bitte aber noch um ein wenig Geduld. Das bis hierher waren ja nur Präludien. Sie enthalten noch nicht das ganze Stück.

Sehr zustatten kommt mir für eine genauere Besprechung das obengenannte Buch „Menschheitsdämmerung" von Kurt Pinthus. Es verzichtet auf jene expressionistischen Erzeugnisse, die unsere von Witz verlassenen Redakteure mit Vorliebe in den humoristischen Beilagen der Tageszeitungen unterzubringen pflegen. Es schöpft sozusagen die Crême vom

Ganzen ab und enthebt einen der Versuchung, Anna Blume zu zitieren. Wenn ich im folgenden nur dieser Anthologie meine Belege entnehme und Sturm, Strom und Aktion außer acht lasse, so liegt darin gewiß ein großes Entgegenkommen. Kurt Pinthus teilt die Sammlung in vier Abschnitte, hierin im allgemeinen den Auffassungen von Oskar Walzel folgend, sie heißen: Sturz und Schrei — Erweckung des Herzens — Aufruf und Empörung — Liebe den Menschen.

Was dieser Lyrik vor allem ihre Eigenart gibt, ist das Element der Bewegung. Es sprengt in den meisten Gedichten die gleichmäßig gebaute Strophe und ergießt sich in freien Rhythmen, meist weniger Strom als Katarakt.

Der Dichter meidet strahlende Akkorde.
Er stößt durch Tuben, peitscht die Trommel schrill.
Er reißt das Volk auf mit gehackten Sätzen. . . .
. . . bald werden sich die Sturzwellen meiner Sätze zu einer unerhörten Figur verfügen.
Reden. Manifeste. Parlament. Das sprühende politische Schauspiel. Der Experimentalroman.
Gesänge von Tribünen herab vorgetragen.
Menschheit! Freiheit! Liebe! (Johannes R. Becher.)

Auch die Wahl der Worte deutet auf innere Spannung. Wie vom heißesten Fieber gepeitscht jagen die Assoziationen. Fremdartigstes grüßt sich, umfängt sich in merkwürdigsten Wortgebilden.

Der blutige Schlamm der saugenden Gebirge
Ward euer Brot. Die Himmel klebten ihre
Gifthäute vor das maskenheiße stiere
Gesicht, stoßzuckend über Zahn und Backeneck.
An eure Sohlen kitzelte die Donnerfaust
Der Distelspeer verlebter Sagen, Niedertracht
Vergällter Kindertage schlug durchs Herz die Schlacht,
Die schon an euren leeren Locken maust.
(Karl Otten, An die Besiegten.)

Oft genug hält sich die Bewegung nicht im geschlossenen wirbelnden Kreis, sondern saust tangential ins Kosmische, im Ungeheuern seiner Kurvenbahnen mählich verkühlend. Johann R. Bechers „Eroica" beginnt in der ersten Linie im brennenden Dornengestrüpp der Wüste Gobi, in der zweiten klettert sie schon in mexikanischen Taxushecken, in der dritten segelt sie um Kretas Labyrinth und Insel-Exil, um dann in der vierten an unendlichen Alpenhängen zu lagern. Weiter fliegt dann die behende Muse zu Hellas athletischen Knaben, zu Malaien-Lippen-Küsten, durch die Lorbeer-

haine und Limonenwälder antiker Epochen, eben noch am Ätna vorbei durch Höllen-Taifune, Asphodenen-Milde, Zitronen und Kristallgewässer und endigt schließlich mit heroischen Aufbrüchen, Himmelfahrten, tragischen Untergängen, elektrischen Spiralen-Sprüngen, kreuzweis durchs schwefelichte Chaos, Zyklopen, trillernden Gletscherböen an des Styx glühenden Quadern.

Verfolgt man ein wenig, was da getrennt durch kosmische Breiten oder verrufene Gassen treibt, so merkt man bald, es geht doch alles zum gleichen Ziel.

Renne, renne, renne gegen die alte, die elende Zeit! (Werfel.)

Die Bewegung ist durchaus revolutionär. Sie hat ihre Bastillen. In einigen Vorstellungen ballt sich die allgemeine Stimmung besonders drohend zusammen. Es sind die Worte Großstadt und Krieg. Großstadterlebnis und Kriegserlebnis sind mit die stärksten Erreger der ganzen Bewegung.

Berlin! Du weißer Großstadt Spinnenungeheuer!
Orchester der Äonen! Feld der eisernen Schlacht!
Dein schillernder Schlangenleib ward rasselnd aufgescheuert,
Von der Geschwüre Schutt und Moder überdacht!

Berlin! Du bäumst empor dich mit der Kuppeln Faust,
Um die der Wetter Schwärme schmutzige Klumpen ballen!
Europas mattes Herze träuft in deinen Krallen!
Berlin! In dessen Brust die Brut der Fieber haust!

Berlin! Wie Donner rattert furchtbar dein Gerüchel!
Die heiße Luft sich auf die schwachen Lungen drückt.
Der Menschen Schlamm umwoget deine wurmichten Knöchel.
Mit blauer Narben Kranze ist dein Haupt geschmückt! . . .

Wir lungern um die Staatsgebäude voll Gepränge.
Wir halten Bomben für der Wagen Fahrt bereit.
Die blonde Muse längs sich dem Kanale schlängelt,
Quecksilberlicht aus Läden lila sie beschneit.

Auf Pflaster Nebeldämpfe feuchte Wickel pressen.
Auf trägem Damme erste Stadtbahnzüge schnaufen.
Die alten Huren mit den ausgefransten Fressen.
Sie schleichen in den bleichen Morgen, den zerrauften. . . .

(J. R. Becher.)

Das Kriegserlebnis ist von keinem so zwingend gewaltig erfaßt und geformt worden wie von Fritz v. Unruh, der übrigens aus alter kerndeutscher adeliger Familie stammend in dieser Gesellschaft doch nicht heimisch wird und sich hoffentlich bald ganz von ihr trennt. Er kann übrigens erst bei den Dramatikern besprochen werden. Ganz unberührt vom Krieg ist kaum einer der jungen Expressionisten, einige sind ja auch auf dem

Felde der Ehre gefallen. Beides, Großstadt- und Kriegserlebnis, werden in dieser Poesie nicht als Einzelfälle behandelt, sondern mehr in ihrem typischen Wert, sie werden zum Symbol des Verfalles:

Welt,
wie du taumelst!
An meiner ausgestreckten Hand vorbei,
bunt und blutbefallen,
Welt!
Es stürzt ein Schrei von Mitternacht
gen Mitternacht,
ein Schrei, o Welt,
dein Schrei!

Deiner Mütter Schrei,
deiner Kinder Schrei —
Heere wanken an roter Wand,
rauchend und röchelnd sinkt goldenes Land,
Heere wanken und steigen und gehn —
ewig Heere,
Kriegerheere,
Mütterheere,
Menschenheere!
Taumeln, Fallen, Gebären und Stehn!
Hände kämpfen und bluten und flehn,
Hände, Leiber und Angesichte,
gelb im vergifteten Lichte der Tage,
stürze, o Welt!

Ich will nicht an den Wänden stehn!
O, meine Brüder!
Ich will untergehn!

Wie der Weltkrieg alle Klassen der Menschen, alle Gebiete des Lebens, eingeschlossen die letzten Fragen der Philosophie und Religion, in seine Kreise gezogen, so auch diese Poesie, hierin wirklich ein Bild der Zeit! Ihre Revolution ist nicht die gegen eine bestimmte Klasse, Staatsform, Philosophie oder Kunstrichtung — Expressionismus als Moderückschlag gegen den Impressionismus bezeichnen, heißt ihm doch eine sehr dürftige Überschrift geben. Diesen Dichtern geht's um das Ganze, um des modernen Lebens letzte Formeln, sie gehen einher mit der drohenden Faust Bakunins. Jeder arbeitet dabei auf seine Weise, der eine durch wildes Aufbegehren, der andere durch fortgesetztes Umschichten und Umformen aller Vorstellungen, wieder einer durch Flucht in irgendwelche Traumwelten, wieder andere durch Sarkasmus, Spott und Ironie. Allen aber gemeinsam ist der große Aufschrei wider alles Bestehende. Wenn irgendetwas ernst zu nehmen ist in der ganzen Bewegung, dann ist es eben dieser aus tiefster Verzweiflung gellende Aufschrei.

Hier ist tatsächlich etwas Elementares, in den verschiedensten Verhältnissen bei den verschiedensten Menschen gleichzeitig Aufgesprungenes. Hier hört man etwas von dem, was Millionen fühlen, die ihre gemeinsame Hoffnung gehabt, heute patriotisch, morgen sozialistisch, und denen das eine nach dem andern zwischen den Händen zerbrochen ist, etwas vom Schrei derer, die gestern noch in Palästen wohnten und heute in elenden Dachkammern hausen, die gestern über vollen Speichern saßen und heute auf rostigen Fahrrädern hamstern gehen, vor allem aber der unbefriedigten

Massen, der man ewig Brot verheißen und Steine geschenkt hat, die sich nun wie Gewitter zusammengeballt und mit Blitzen droht. Mag das alles noch so verschnörkelt, noch so bombastisch, noch so rhetorisch gesagt werden, es bleibt doch und liegt all diesen Erscheinungen zugrunde ein seelisch Einfaches, von dem alles zehrt, aus dem immer neue Fäden gesponnen werden, und das ist die allgemeine Enttäuschung, die dumpfe Verzweiflung, die Todesnot der Zeit und unseres Volkes im besondern.

Mit psychologischer Notwendigkeit verlaufen von diesem Grundgefühl aus die Linien. Erst stellt sich das Ich auf, schüttelt den ganzen Jammer von sich und sucht zu atmen in Befreiung. Dann erscheinen, vom Gesetz der Kontraste gerufen, die lockenden Gegensätze. Neue Paradiese. Strahlende Morgenröten. Friedensstädte. Neuordnung vom Ich zum Du, vom Individuum zur Masse. Bruder Mensch. Menschheit.

Ich habe nicht gezweifelt, daß du lebst,
Daß du dich ängstigst, Bruder, durch die Nacht.
Deine Gedanken summten goldne Bienen,
Schmetterlinge der Nacht um unsere geduldigen Stirnen
Und es wird Trostnacht, Mutterstille, Kinderblume.
Dein Gruß hat mich aus den Rädern der Maschine hervorgeklaubt.
(Die Maschine: wie wir dieses Vieh haßen, diese kalte Eisenmordschnauze.
Nieder mit der Technik, nieder mit der Maschine!
Wir wollen nichts mehr wissen von euren verdammten höllischen Erfindungen,
Euren Strömen, Gasen, Säuren, Pulvern, Rädern und Batterien!
Fluch auf euch, ihr Erfinder, ihr eitlen, kindisch mordgierigen Konstrukteure!
Fluch dir, Zeitalter, glorreich lächerliches, der Maschine — alles Fabrik, alles Maschine.)
Ich darf wieder auf meinen Beinen stehn, du öffnest mir die Augen, hebst meinen Kopf!
Du schüttelst mir die Hand, ich erkenne dich!
Ich habe allen von dir erzählt, daß du lebst und daß es keine Feindschaft mehr gibt.
Daß der Feind eine Erfindung (Maschine), daß der Mensch die einzige Wahrheit,
Daß die Wahrheit, Hoffnung, Glaube, Gerechtigkeit sind!
Maschine ist nicht! Technik ist nicht! Feind ist nicht! Haß ist nicht!
Er ist — ja — zu vernichten! zu vernichten! zu vernichten!
Rottet ihn aus, schmeißt ihn aus euren Augen, Herzen, Mägen und Därmen!
Gift, Gift! Lüge, Dreck! es gibt keinen Feind!
Nur Menschen! . . .
Wir wissen nicht mehr wohin mit uns!

Wir wissen nicht mehr: Tag, Abend, Gestern, Nacht, Heute?
Rechts, Links?
Wir sind im Irrsinn der Scham verhetzt.
O Bruderhand, zeig auf den Weg,
Daß ich dich endlich finde;
O Bruderaug', durchbohr die Nacht,
Erhelle unsere Pfade.
O Bruderherz, klopf Stunden an,
Stunde der Versöhnung,
O Brudermund, Signal, Signal!
Wann tönt dein Gruß, dein Lied, dein Glückschoral? ...
(Karl Otten: Für Martinet.)

Zwischendurch bemerkt, wie schreit doch dieses Gefühl, dem man an solchen Stellen Ehrlichkeit nicht absprechen wird, nach dem Erlöser! Welch ein „Glückschoral" könnte das werden, wenn sie seine Stimme hören wollten: „Kommet her zu mir, ihr alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!" ... Doch dies nur nebenbei. Daß die Wirklichkeit so ganz andere Wege ging, tut einem in der Seele weh für so sympathische Menschen, wie z. B. den jungen Karl Otten.

Dem einen heißt das neue Ideal „Freundschaft", dem andern „Rußland", ein dritter sagt „Volk", ein vierter „Menschheit". Wieder meinen alle das Gleiche. In dieser Linie haben die Expressionisten ihr Schönstes geschaffen. Hier gelingt ihnen auch das Einfache.

Herz frohlocke!
Eine gute Tat habe ich getan.
Nun bin ich nicht mehr einsam.
Ein Mensch lebt, es lebt ein Mensch,
Dem die Augen sich feuchten, denkt er an mich.
Denkt er an mich.

Herz frohlocke:
Es lebt ein Mensch!
Nicht mehr, nein, nicht, nicht mehr bin ich einsam,
Denn ich habe eine gute Tat getan,
Frohlocke Herz! (Werfel.)

Es versteht sich, daß ein Gefühl, das aus so völliger Verneinung herausgewachsen, in größter Allgemeinheit und in letzten Problemen nach neuer Bejahung drängt. Von vornherein ist auch ersichtlich, in welcher Richtung diese Bejahung liegen muß. Es wird eine Philosophie der Bewegung sein müssen, ein neues Programm des Aktivismus. Ich sage, ein neues, denn wir haben ja in den letzten Jahrzehnten schon Aktivismus

genug erlebt. Vollendete Formulierungen hat die Philosophie des Expressionismus noch nicht gefunden, strebt sie auch wohl nicht an. Es wogt darin von Erinnerungen an unsere deutsche Frühromantik und an alle Sturm- und Drangperioden der Kulturgeschichte. Die Schatten Hegels und Fichtes steigen auf, Blondel wirft seine Weisheit dazwischen und Bergson, Kant wie Nietzsche. Das Unterscheidende und Charakteristische bleibt auch hier das Element der Bewegung, der Faktor der Intensität, das Drängen in die Zukunft im Erlebnisfaktum der schöpferischen geistigen Tat. Alle Determinanten, wie Kurt Pinthus im jüngst erschienenen „Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung" sie nennt, die früher den Menschen einengten, müssen abgelehnt werden. „Fast alle Kriege der Menschheit sind durch einengende Ideen, also durch das, was ich ‚Determinanten' genannt habe, entzündet worden: für Landeserweiterung; für Ruhm und Glanz einzelner Wesen; für die Religion, aber nicht für den Inhalt der Religion oder der Religionen, sondern für ihre Formen; für wirtschaftliche Möglichkeiten, die stets die Macht der Determinanten, nicht aber die Menge der allgemeinen Glücks- und Lebensmöglichkeiten vermehrten. . . . Nicht Mächte der Vergangenheit und Konstellationen der Gegenwart sind die Wegweiser in die Zukunft, sondern allein die Idee, welche die Tat zeugt und für welche die Tat zeugt. Die geistesentsprungene Idee ist die einzige Determinante, die den Menschen beherrschen und führen darf, weil sie ihn von allen andern Determinanten befreit." Erst von solchen Sätzen aus ahnt man das Abgründige des Revolutionären im Expressionismus. Der Begriff der Bewegung, in den sich die Substantialität des Geistes auflöst, wird von jedem außer dem Menschen liegenden Bewegenden gelöst, die menschliche Idee zur Aseität erhoben, zum Actus purus, der mit souveräner Schöpfergewalt sich im Dasein bejaht. „Deshalb revoltierte noch jedes tätig-geistige Wesen einmal gegen diesen Gott — seit Luzifers Zeiten. Gott ist der Anti-Geist, denn er ist das Unwandelbare, das Unfaßbare, das Unbekannte, das überall und immer da ist und alles füllt, was außerhalb unseres Geistes ist. Der deus sive natura ist die furchtbarste Determinante: das Seiende — am schwersten zu bekämpfen und nur durch den reinen Geist zu überwinden; denn verwirklicht sich der Geist völlig, so hat er entweder Gott verdrängt oder ihn in sich aufgelöst." Das ist die Seele, der innerste Kern der Lehre vom neuen Geist der Menschheit, vom heiligen Geist, den Werfel besingt. Damit es harmlosen Gemütsmenschen, die solche Hymnen in der Seele friedlich zusammenschmolzen mit einem christlichen

Veni Creator, doch völlig klar werde, was sie tun, setze ich hier noch eine Stelle her aus dem gleichen Jahrbuch von Alfred Döblin: „Säkularisation der Güter: damit hat die erste Reformation begonnen. Säkularisation der kirchlichen Ideen, Feste und Einrichtungen: damit hat eine neue zu beginnen. Kirche und Religion, aber nicht diese Kirche und diese Religion! Heraus mit der Leiche ‚Gott', los von ‚Gott'!"

Es gibt Menschen, die es mit einem gütigen Gönnerblick auf den Expressionismus nicht genug hervorheben können, diese stürmische Jugend habe den Materialismus überwunden. Mir scheint, solche Wohlmeinenden irren gründlich. Mag sein, der Materialismus ist überwunden, aber statt des einen ausgetriebenen kehren nun sieben Geister zurück, die schlimmer sind als der erste. Das ist nicht mehr ein Versinken im Materiellen, das ist die Sünde mit der erhobenen Faust. Das ist nicht mehr Menschenschwäche, das ist Luziferstolz. Andere werfen leicht hin: Wozu die Aufregung? Das sind Hirnprodukte, gewagte Geistreichigkeiten einiger Narren, die die Unterhaltungen langer Kneipabende ihren Büchern anvertrauen. . . . Aber diese „Narren" haben doch ihren reichen Anteil an den heimischen Revolutionen, und man lese nur, wie es nun überall bei ihnen herauskommt: Der Expressionismus muß politisch werden. Mag sein, daß diese Dichter die Sache nicht „schmeißen", wie man so sagt, dann anerkenne man wenigstens die Tatsache, daß diese Lyrik doch ein feinfühliger Seismograph ist, und was er anzeigt, das ist ein Erbeben, wie wir es noch nicht erlebt. Ach, meinen andere, es handelt sich doch meist um harmlose Mitläufer. Das ist's ja gerade, daß es noch solche Massen von Harmlosen gibt, unter den expressionistischen Dichtern sowohl wie unter ihren Lesern, die noch gar nicht zu ahnen scheinen, an welchen Wagen sie gespannt sind. Noch alle Revolutionen sind eben durch diese Harmlosen gewonnen worden, die auf jedes Schlagwort hin zum Mitlaufen geneigt sind, weil sie eben nur die nächsten Ziele sehen und nicht das grauenvolle Ende. Die Überzeugten haben es immer verstanden, sich klug im Hintergrunde zu halten und ihre Kräfte für den nächsten Putsch aufzusparen. Ach, diese Mode geht schon vorüber, tröstet sich ein anderer. Freilich geht sie vorüber, manche Anzeichen deuten schon darauf hin. Aber sie geht vorüber, wie Kerenski vorüberging und Platz machte für Lenin. Ich weiß auch nicht, ob das Wort „Mode" angebracht ist für eine Sache, die mit starken Verlagen, mit großen Tageszeitungen, mit Theater und Kino, ja mit einer allgemeinen Verhetzung der Massen arbeitet.

Erst wer den eigentlichen Kern der Bewegung erfaßt hat, weiß, was an expressionistischer Lyrik ernst zu nehmen ist. Er versteht auch, warum sich so wenig christliche Elemente mit dieser Firma assoziieren. Etwas Widerchristlicheres ist ja gar nicht auszudenken. Wir stehen doch vor dem reinen Kontradiktorium von Kirche und Evangelium. Es ist die höchste Potenz, zu der sich der verneinende Weltgeist, dessen Wesen einst Friedrich Schlegel so tiefsinnig dargestellt hat, überhaupt entwickeln kann. Wer als gläubiger Christ, sei er Katholik oder Protestant, hier mitgehen will, muß erst den letzten Rest seiner Überzeugung aus der Seele reißen. Es werden daher wie von selbst die Wortführer der Bewegung Juden sein müssen. Alte pharisäische Messiasträume werden wieder wach, nur vollkommen losgelöst vom Gottesbegriff des Alten Testamentes und in ihrem ideellen Untergrund ersetzt durch die moderne Immanenzphilosophie, im Leben aber verfochten mit altjüdischer Energie und Geschäftskenntnis. So ist es kein Zufall, wenn der Jude Iwan Goll in bewußter Nachahmung altisraelitischer Poesie die letzten Geheimnisse des Expressionismus offenbart:

Ich bin die Tochter des Ghettovolks!
Der schnarrenden und schnorrenden Rabbis,
Der Waisenkinder und Totengräber.
In dumpfen Kellern, triefenden Gewölben,
In spanischen Türmen, rumänischen Höhlen
Hab ich geschmachtet.
Wo ist Elohim,
O ihr Kodoschim?
Oi, oi, oi,
Und wo ist Adonoi?
Am morschen Altar schüttelt ihr die Palmen,
Mit faulen Zähnen kräht ihr Klagepsalmen.
Mit Litaneien und Schreien
Wollt ihr Gott befreien,
In klebrigen Kaftanen
Imitiert ihr die Geste der Ahnen,
Beim blutigen Pogrom, in der Kerkerkette,
Im Mordviertel der Zyklopenstädte
Nennt ihr euch Erben
Und wollt nicht sterben!
O Volk der duftenden Schwestern und denkenden Brüder,
Auferstehe, mein Volk, und lasse die Lieder
Und lasse den Gott der Schriften und Klagen
Begraben!
Hör, Israel!

Höre!
Du hast einen Geist,

Du hast einen Geist, mit Blut und Gott gespeist,
Du hast einen Geist, in allen Feuern der Schöpfung rein geschweißt,
Du hast einen Geist, auf allen Meeren und Landstraßen weit gereist,
Du hast einen Geist, von allen Philosophien, Poesien, Geometrien,
Industrien der Menschheit umkreist,
Du hast den einen, einzigen, ewigen Geist.
Hör, Israel!

Dein Geist erleuchte die fünf Kontinente,
Dein Geist bemeistre die vier Elemente,
Dein Geist erobre die drei Reiche,
Dein Geist befreie die zwei Menschen,
Dein einer Geist!
Hör, Israel!

Mit deinem Geiste wirst du alle Tode der Welt verlebendigen:
Dein Geist ist die Pforte zum Eden,
Dein Geist ist die Flucht nach Nirwana,
Dein Geist ist die Barke gen Elysium!
Dein Geist! Deine Erkenntnis! Dein Alleswissen!
Hör, Israel!

Dein Geist ist die glänzende Neugeburt,
Dein Geist ist der alte Gott,
Zum Sohne der Menschheit verjüngt.
Dein Geist ist das Leben!
Hör, Israel, dein Geist ist dein Gott, dein Geist ist einzig!

Fühlst du nicht, christliches Volk, die Riesenspinne, die über allen fünf Kontinenten brütet, und mit tausend Fäden und Fädchen deine Freiheit fesselt? Zucken deine Glieder nicht schon wie ermattet, und geht dein Atem nicht schon beklommen, durchzittert von all dem lähmenden Gift? Saugt sie nicht schon an dem Mark deiner Seele? Sagt dir nicht dein tiefster Selbsterhaltungsinstinkt, daß dein Todfeind dich umsponnen? —

Merkst du nicht, wie das Gespenst des unruhigen Ahasver umgeht, allüberall? In unsern Großstädten, in den Parlamenten, auf den Bühnen, im rauschenden Vergnügen, in der Presse, in den fiebernden Versammlungen der Arbeiter, in den Orgien so mancher Jugendbewegung, wie es schleicht von Familie zu Familie, wie es faucht in den Höhlen der Kommunisten, wie es dämonisch lachend den roten Horden vorantanzt, die wider Europa heranwogen? Wie es aufwächst zu riesiger Gestalt und mit rächender Faust auf die eine Großmacht weist, die allein unwandelbar im Wirbel der Zeiten steht, die katholische Kirche? Nie war ein Umsturz geistig so vorbereitet wie der, der nun kommen muß. Nie ging es so um alles wie

in dieser Stunde. Die Pforten der Hölle werden uns nicht überwältigen; aber so donnernd haben sie nie wider Gottes Kirche getobt.

Als ich einmal durch die Straßen Kölns ging, da war ein Adventist, der in einemfort rief: „5 Minuten vor 12. Meine Damen, meine Herren: 5 Minuten vor 12. Hört, hört, die Weltgeschichte geht auf Mitternacht. 5 Minuten vor 12!" Es hatte etwas Schauerliches, dieser Kassandraruf am bevölkerten Markt. Mir will scheinen, die Frist ist noch zu kurz. Die schweren Federn der Weltuhr dröhnen heiser. Die Riesenzeiger zucken und die schweren, gewaltigen Gewichte sinken lautlos tiefer und tiefer. Ob die Stunde der Finsternis gekommen?

Friedrich Muckermann S. J.

Der Kulturwert der Nobelpreise.

Zur silbernen Gedenkfeier ihrer Stiftung.

Als ich Ende Mai dieses Jahres in der Stockholmer Norrlandsgata im Gespräch mit einem von den leitenden Herren der Nobelstiftung sagte, daß im kommenden November ja 25 Jahre verflossen seien, seit Alfred Nobel durch sein Testament die weltberühmten Preise gestiftet habe, erhielt ich zur Antwort, daß dieser Gedenktag wegen der gar nicht festlich stimmenden Zeitverhältnisse wohl ohne Feier vorübergehen werde. Auch bei der Preisverteilung, die in dem einfachen, weißen Saal der Musikalischen Akademie nach sechsjähriger Unterbrechung am 1. Juni wieder stattfinden konnte, erinnerte der jetzige Vorsitzende der Nobelstiftung, Professor Heinrich Schück von der Universität Upsala, nur kurz und traurig an das Jubeljahr, das uns von der Verwirklichung der Gedanken Nobels noch so weit entfernt finde.

Und doch scheint es, daß der gegenwärtige Augenblick zwar nicht zu rauschenden Festlichkeiten, aber zu der stillen Feier langen Nachdenkens über den Kulturwert der Nobelpreise geradezu drängt. Beruht die großartige Schenkung, durch die der geniale Erfinder führende Köpfe der Menschheit nun schon 25 Jahre in Spannung hält und für alle Zukunft jährlich von neuem beschäftigen wird, auf einem verhängnisvollen Irrtum, oder darf sie trotz der düstern Erfahrungen des Weltkrieges auch den kommenden Zeiten als eine Kulturtat von hoher Bedeutung gelten? Um darüber, soweit es möglich ist, Klarheit zu gewinnen, muß man vielleicht genauer, als es bisher geschehen ist, die Nobelpreise aus dem Organismus ihrer Stiftung und die Stiftung aus der Persönlichkeit des Stifters zu begreifen suchen[1].

---

[1] Niemand hat das Leben Alfred Nobels ausführlich und quellenmäßig dargestellt. Seine außerordentlich zahlreichen Briefe sind fast alle noch unveröffentlicht. — Als erste Quellen oder als Fundorte von Angaben aus ersten Quellen kommen für die Beurteilung Nobels und seiner Stiftung hauptsächlich folgende Bücher in Betracht: Per Teodor Cleve [Professor der Chemie in Upsala], Alfred Nobel. Sa vie et ses travaux. In: Les Prix Nobel en 1901, Stockholm 1904. A. Werner Cronquist [Professor der Sprengtechnik an der Schwedischen Marinehochschule], Alfred Nobel. Nägra ord om hans lefnad och lifsgärning, Stock-

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wohnte in der südschwedischen Provinz Schonen ein wahrscheinlich aus England eingewandertes Geschlecht Nobilius oder Nobelius. Ein dieser Familie entstammter Arzt in Gävle gab hundert Jahre später seinem Namen die heutige Form Nobel, in der die letzte Silbe den Ton hat und mit kurzem, offenem Vokal gesprochen wird. Der 1801 in Gävle geborene Immanuel Nobel bewies schon als Kind großes Erfindertalent. Er wurde Lehrer der Geometrie am Stockholmer Technologischen Institut und ging im Alter von 36 Jahren, da die schwedischen Verhältnisse für die Verwertung seiner Erfindungen zu eng waren, auf den Rat des damaligen russischen Gesandten am schwedischen Hofe, des finnischen Freiherrn Lars Gabriel von Haartmann, nach Petersburg. Er hatte 1828 Karolina Andrietta Ahlsell, die Tochter eines Bureauvorstehers, geheiratet und von ihr bereits mehrere Kinder, darunter Alfred Bernhard, der am 21. Oktober 1833 in Stockholm geboren war. Dieser spätere Stifter der Nobelpreise zeigte schon in seinen ersten Schuljahren eine außerordentliche Begabung, besonders für Sprachen. Schon nach einem Jahre mußte er übrigens die schwedischen Lehrer mit russischen vertauschen, da seine Mutter mit ihm und den Brüdern 1842 dem Vater in die Fremde folgte.

Als Alfred 16 Jahre alt war, wurde er von seinem Vater nach Amerika geschickt, um in den Werkstätten des großen Schweden John Ericsson dessen Heißluftmaschinen zu studieren. Er fand sie zu umständlich und zu teuer und kehrte schon nach einigen Wochen zurück, um sich wieder mit seinen Brüdern an den technischen Arbeiten des Vaters zu beteiligen.

---

holm 1912. Nobelstiftelsens Kalender, Stockholm 1902 ff. (jährlich). E. Molinari et F. Quartieri, Notices sur les explosifs en Italie, Mailand 1913. Les Prix Nobel en 1901; — en 1902 usw. bis 1912, Stockholm 1904—1913. Protokoll hällna vid sammanträdan för öfverläggning om Alfred Nobels testamente, Stockholm 1899. Reglemente och ordningsregler för Svenska Akademiens Nobelbibliotek, Stockholm 1902. Die Nobelstiftung. Statuten, Stockholm 1901 (schwedische und französische Ausgabe: Stockholm 1900, englische Ausgabe: Stockholm 1901). Bertha von Suttner, Memoiren, Stuttgart 1909. — Dr. Richard Hennigs Schrift über Nobel (Stuttgart o. J. [1912]) ist eine volkstümliche Darbietung des von seinen Vorgängern gesammelten Stoffes. — Den Bibliothekaren an Svenska Akademiens Nobelbibliotek, den Herren C. A. Grönblad und S. Dal, bin ich besonders dankbar dafür, daß sie mir mit zuvorkommender Freundlichkeit geholfen haben, meiner Darstellung eine etwas breitere Grundlage zu geben, als die war, auf der die früheren Schilderungen Nobels und seines Werkes ruhten.

Dabei hatten sie solchen Erfolg, daß Alfreds Bruder Robert im Krimkriege glänzend die Aufgabe löste, Kronstadt und Petersburg durch Nobelsche Minen gegen die englische Flotte zu schützen. Aber bald nach dem für Rußland ungünstigen Friedensschluß brach die Fabrik des Vaters aus Mangel an Aufträgen zusammen, und die Familie zog 1859 wieder nach Stockholm. Während Ludwig Nobel die Abwicklung der russischen Geschäfte übernahm und schon 1862 eine rasch aufblühende Gewehrfabrik in Petersburg gründen konnte, arbeitete sein Bruder Alfred mit dem Vater an der Erfindung eines brauchbaren Sprengstoffes von stärkerer Kraft als Pulver. Sie wandten ihre Hauptaufmerksamkeit dem Nitroglyzerin zu, das 1847 von dem Italiener Sobrero erfunden worden war, aber wegen seiner gefährlichen Eigenschaften in schlechtem Rufe stand. Die Überwindung der Gefahren des Nitroglyzerins und die volle Ausnutzung seiner furchtbaren Kraft wurde die unbeirrt festgehaltene Lebensaufgabe Alfreds (Cronquist 16 ff.).

Im Jahre 1863 erhielt er sein erstes Patent für eine Mischung von Pulver und Nitroglyzerin. Sie besaß eine weit größere Sprengkraft als ungemischtes Pulver, aber die herkömmliche Feuerzündung brachte immer nur einen Teil des Nitroglyzerins zur Explosion. Schon 1864 beseitigte Nobel diesen Mangel durch die sog. Initialzündung. Er hatte entdeckt, daß zur vollständigen Explosion des Nitroglyzerins eine Vorexplosion innerhalb der Masse erforderlich ist. Die Vorexplosion erreichte er dadurch, daß er eine Kupferhülse mit knallsaurem Quecksilber in das Nitroglyzerin einsenkte und diesen Zündhut dort explodieren ließ. Die so vervollkommnete Sprengmischung war aber besonders wegen der Flüssigkeit des Nitroglyzerins immer noch allerlei Zufällen ausgesetzt, die furchtbare Folgen haben konnten. Die Fabrik, die Alfred und sein Vater mit fremdem Geld im Stockholmer Stadtteil Heleneborg eingerichtet hatten, wurde zwei Monate nach Verleihung des Patentes der Schauplatz einer grauenhaften Explosion, bei der Alfreds Bruder Emil Oskar und ein anderer Ingenieur umkamen, während der Vater infolge dieses Unglückes einen Schlaganfall erlitt, von dem er sich nie mehr erholte. Eine Zeitlang mußte nun, da für Bergwerke und Eisenbahnbauten das neue Sprengmittel beständig verlangt wurde, die Herstellung auf einem im Mälar vertauten Prahm betrieben werden. Bald baute aber Robert Nobel eine Fabrik in Vinterviken bei Stockholm, und Alfred begann Gründungen im Ausland.

Doch die Unglücksfälle hörten nicht auf, und man mußte bereits mit einem allgemeinen Verbot der Anwendung von Nitroglyzerin rechnen. Da

entdeckte Alfred, daß dieser unheimliche Stoff, wenn man ihn durch Kieselgur aufsaugen läßt, einerseits viel mehr von seiner Sprengkraft behält als bei der Mischung mit Pulver, und anderseits, weil er nun nicht mehr flüssig bleibt, einen großen Teil seiner Gefährlichkeit verliert. Der Erfinder nannte den verbesserten Sprengstoff Dynamit und erhielt dafür 1867 ein schwedisches Patent. Die Unglücksfälle nahmen jetzt zwar ab, allein das Dynamit hatte die Unvollkommenheit, daß Kieselgur selber nicht explodiert. Im Jahre 1876 gelang es Nobel, auch diesen toten Körper aus der Explosionsmasse zu beseitigen. Er fand, daß Schießbaumwolle in Nitroglyzerin löslich ist, und daß beide sich zu einem gallertartigen Stoffe verbinden, aus dem das Nitroglyzerin nicht mehr ausrinnt, und der als Ganzes explodiert. Aus diesem „Sprenggummi" stellte Nobel zehn Jahre später durch Vermehrung der im Nitroglyzerin aufgelösten Schießbaumwolle eine lederähnliche Masse her, die langsamer verbrennt als Pulver, dabei sehr schwach raucht und für Wasser unempfindlich ist: das Ballistit oder Nobelpulver. Zuletzt hatte Nobel noch den Erfolg, das Ballistit durch besondere Formung um so mehr Gas entwickeln zu lassen, je weiter die Verbrennung fortschreitet, so daß ein Geschoß beim Vorrücken im Lauf immer unter gleichem Drucke steht und daher mit unverminderter Geschwindigkeit die Mündung verläßt.

Damit sind nur die wichtigsten Erfindungen Nobels kurz angedeutet. In England allein hat er 129 Patente erworben. Er schrieb aber außerdem noch eine Menge neuer Gedanken nieder, deren Ausführung er Leuten überließ, „die Zeit haben". Seine Sprengstoffe haben das gesamte Kriegswesen und den größten Teil der Industrie mittelbar oder unmittelbar in neue Bahnen gedrängt. In der leichten und schweren Bewaffnung der Landheere wie der Flotten, im Bau von Festungen und Kriegsschiffen, in der Anlage von Tunnels, Kanälen und Bergstraßen, in der Schiffbarmachung von Hafeneinfahrten und Flußläufen, bei der Ebnung städtischer Baugründe, bei den zahllosen Bohrungen und Sprengungen der Bergindustrie — überall haben die von Nobel in den Dienst des Menschen gestellten Kräfte so riesenhafte Fortschritte ermöglicht, daß Fachleute meinen, die künftige Kulturgeschichte werde von einem Zeitalter des Dynamits sprechen.

Gleich manchen andern Erfindern machte Nobel oft den Fehler, seine Patentanträge so eng zu fassen, daß Konkurrenten sich durch eine kleine Änderung des Verfahrens seinen Hauptgedanken ungestraft zunutze machen

konnten. Im übrigen vereinte er aber mit seinem technischen Scharfsinn eine hervorragende geschäftliche Tüchtigkeit. Die Zahl der Nobelaktiengesellschaften in verschiedenen Ländern stieg auf mehr als 20. Alfred Nobel führte selber die Oberaufsicht über Anlage und Leitung der vielen Fabriken, so daß überall sofort die neuesten Arbeitsweisen und Sicherheitsmaßnahmen durchgeführt werden konnten. Außerdem war er gleich allen seinen Brüdern an dem russischen Riesenunternehmen beteiligt, das Robert Nobel zur Verwertung des Petroleums von Baku gegründet hatte. Weder hier noch in Alfreds Sprengstoffwerken, von denen doch bei seinem Tode manche über 25 Jahre bestanden hatten, kam jemals ein Streik oder ein Streikversuch vor.

Natürlich stieg unter so glücklichen Umständen das Vermögen des Erfinders bald zu einer Höhe, die ihm eine Lebensführung großen Stils erlaubte. Er blieb jedoch stets ein anspruchsloser Mann strengster Arbeit. Seit 1866 war er fast immer entweder auf Geschäftsreisen zwischen seinen über ganz Europa zerstreuten Fabriken, oder er stand sinnend und versuchend in einem der Laboratorien, die er sich nacheinander in Paris, im nahen St. Sevran, in San Remo und im schwedischen Bofors baute. Infolge seiner wichtigen Beziehungen zu vielen Staatsregierungen vermochte er nicht allen Ordensauszeichnungen zu entgehen, aber er tat nie einen Schritt, um sie zu erlangen, und machte kein Hehl daraus, daß sie ihm völlig gleichgültig waren. Nur die akademischen Würden, die ihm die Stockholmer Akademie der Wissenschaften und die Universität Upsala verliehen, freuten ihn aufrichtig.

Seine Lieblingswohnung war viele Jahre lang das kleine Palais Avenue Malakoff 55 in Paris. Da empfing er seine Besucher in einem grünen Saal mit Malachitmöbeln. Vielleicht zeigte er ihnen auch seinen Wintergarten oder sein rotes Musikzimmer. Zu Tisch lud er sie selten und immer nur in kleiner Zahl; aber dann boten ihnen Küche und Keller die erlesensten Genüsse, während er für sich selber auf die Freuden der Tafel wenig Gewicht legte. Als ihm Angriffe französischer Zeitungen wegen des Verkaufes von Nobelpulver an Italien allerlei Plackereien zuzogen, erwarb er 1887 in San Remo, Corso Levante (heute Cavalotti) 26, die Villa, die ein Jahr vorher der polnische Dichter Joseph Ignaz Kraszewski bewohnt hatte. Auch in diesem prächtigen Hause und unter den Palmen des blühenden Gartens sah er nur wenig Gesellschaft bei sich. Jährlich lebte er einige Zeit in Zürich im Bauerschen Hôtel Au Lac und

fuhr auf seiner funkelnden Aluminiumjacht über den See. Zuletzt ließ er sich noch das Gut Björkborn bei Bofors als Ruhesitz einrichten.

Aber Ruhe fand der seltsame Mann nicht. In früher Jugend soll er eine tiefe Liebe zu einer jungen Dame gehabt haben, die ihm der Tod entriß. Bevor er sich in harter Arbeit bei geringem Vermögen eine sichere Stellung erobert hatte, war er 40 Jahre alt. Da hatten ihn trübe Erfahrungen die Menschen verachten gelehrt. Für die Menschheit im allgemeinen schwärmte er nach wie vor, auch seine liebenswürdige Freundlichkeit im Umgang und seine freigebige Wohltätigkeit gegen Bittsteller verlor er nicht, aber er wurde scheu und fast gegen jeden mißtrauisch, auch gegen sich selbst. Er hielt es für ausgeschlossen, daß er irgend jemand wirkliche Zuneigung einflößen könne. Und so schenkte er das, was er an Herz noch zu besitzen glaubte, ganz seiner alten Mutter, die erst 1889 starb, seinen Büchern und Apparaten und dem Fortschritte der Menschheit. Als er 1876 in mehreren Zeitungen eine Dame „gesetzten Alters als Sekretärin und zur Oberaufsicht des Haushaltes" suchte, meldete sich neben vielen andern eine in mißlichen Verhältnissen lebende 33jährige Tochter des gräflichen Hauses Kinsky, die spätere Baronin Berta von Suttner. Auf Nobels Einladung fuhr sie zu ihm nach Paris. Schon nach einer Woche schien es ihr wie dem Baron Suttner, von dem sie sich unter dem Drucke widriger Umstände losgerissen hatte, ganz unmöglich, ohne einander zu leben. Sie nahm sich vor, die bereits aufgegebene Ehe mit ihm trotz aller Schwierigkeiten dennoch zu schließen, und fuhr nach Wien zurück, blieb aber nun mit Nobel in freundschaftlicher, allerdings meist nur brieflich unterhaltener Verbindung. Bei ihrem kurzen Aufenthalt in Paris fand sie den 43jährigen Mann von weniger als mittlerer Größe weder häßlich noch schön, das etwas düstere Gesicht mit dem dunkeln Vollbart durch sanfte blaue Augen mild belebt, die Stimme von bald melancholischem, bald satirischem Klang. Er habe fesselnd geplaudert und sich ebensogut als Denker wie als Erzähler zu geben vermocht. Er schien ihr ein vielseitiger und tiefer, aber nicht glücklicher Mensch zu sein. Neun Jahre später nannte er sich in einem Brief an sie geradezu „einen Mann, dem Jugend, Freude und Hoffnung im Schiffbruch untergegangen sind, eine leere Seele, deren ‚Inventar' ein weißes Blatt ist — oder ein graues" (Suttner 236).

Wenn er sich gerade nicht mit seinen Erfindungen beschäftigte, vergrub er sich in die Werke der Philosophen und Dichter, die in seinem einfachen

Arbeitszimmer viel Raum beanspruchten. Wie er in Wort und Schrift Schwedisch, Russisch, Französisch, Deutsch und Englisch mit erstaunlicher Vollkommenheit beherrschte, so fühlte er sich auch in den Literaturen aller dieser Völker heimisch. Besonders bevorzugte er aber Byron, dessen düstere, von schmerzlicher Ironie durchzuckte Weltanschauung der seinen verwandt war. Verstohlen kleidete er oft selber seine philosophischen Gedanken in englische Verse. Daneben huldigte er einer eigenartigen Freude an Gemälden. Er kaufte sie, ließ sie eine Zeitlang in seinen Räumen hangen, und dann ersetzte er sie durch andere, die bald dasselbe Schicksal ereilte. Und immer schrieb er eine unglaubliche Menge von Briefen. Weil ihn kein Sekretär hatte befriedigen können, verzichtete er bald auf jede derartige Hilfe und schrieb z. B. in den letzten Jahren seines Lebens mit eigener Hand täglich etwa 50 Briefe in verschiedenen Sprachen und in allen Tonarten.

So wurde er ganz natürlich zum Weltbürger. Sein Wandern, Denken und Wirken führte ihn unaufhörlich über alle staatlichen Grenzen hinweg. „Ich bin Kosmopolit", sagte er, „mein Vaterland ist da, wo ich arbeite, und ich arbeite überall" (Cleve 14). Höchstes Ziel seiner rastlosen Tätigkeit war für ihn, etwas zum Glücke der Menschheit beizutragen. „Licht verbreiten", schrieb er einmal, „heißt Wohlstand verbreiten (ich meine den allgemeinen Wohlstand, nicht individuellen Reichtum), und mit dem Wohlstand verschwindet der größte Teil der Übel, die ein Erbteil finsterer Zeiten sind. Die Eroberungen der wissenschaftlichen Forschung und ihr sich stets erweiterndes Feld erwecken in uns die Hoffnung, daß die Mikroben — der Seele sowohl als des Leibes — nach und nach verschwinden werden, und der einzige Krieg, den die Menschheit noch führt, wird der Krieg gegen diese Mikroben sein. Dann wird der feierliche Ausdruck Bacons, daß es Wüsten in der Zeit gibt, sich nur noch auf weit zurückliegende Zeiten beziehen" (Suttner 271 f.). Als Nobel für Andrees Nordpolexpedition, die so schrecklich enden sollte, 80 000 Fr. gab, schrieb er an Berta von Suttner: „Damit will ich auch der Sache des Friedens dienen, denn jede neue Entdeckung läßt in den Gehirnen der Menschheit Spuren, die es ermöglichen, daß desto mehr Gehirne der nächsten Generation entstehen, die imstande sind, neue Kulturgedanken aufzufassen" (Cleve 18).

Den Krieg hielt er für eines der größten Übel. Wie John Ericsson sagte, er wolle durch seine vervollkommneten Torpedos den Seekrieg unmöglich und die Meere zu freien Straßen der Menschheit machen (Cleve 2),

so erklärte mit demselben schwedisch-träumerischen Idealismus Nobel der Baronin Suttner 1892 in Zürich: „Meine Fabriken werden vielleicht dem Kriege noch früher ein Ende machen als Ihre Kongresse: an dem Tag, wo zwei Armeekorps sich gegenseitig in einer Sekunde werden vernichten können, werden wohl alle zivilisierten Nationen zurückschaudern und ihre Truppen verabschieden" (Suttner 271). Daß die Friedensbewegung, für die ja Berta von Suttner unermüdlich arbeitete, einen guten Zweck verfolge, gab Nobel von vornherein zu, aber er zweifelte anfangs, ob der von der Baronin eingeschlagene Weg der richtige sei. „Belehren Sie mich", sagte er ihr 1892, „überzeugen Sie mich, und dann will ich für die Bewegung etwas Großes tun" (Suttner 270). Die Baronin schickte ihm darauf regelmäßig ihre Friedenszeitschrift und ihre Bücher. Schon nach wenigen Monaten schrieb Nobel ihr aus Paris: „Ich möchte einen Teil meines Vermögens zu einem Preise bestimmen, der alle fünf Jahre zu verteilen wäre (nehmen wir an, sechsmal, denn wenn es in dreißig Jahren nicht gelingt, das heutige System zu ändern, ist der Rückfall in die Barbarei unvermeidlich). Dieser Preis fiele dem oder der zu, von dem oder von der Europa auf dem Wege zum Weltfrieden am weitesten vorangebracht worden wäre" (Suttner 272).

In den nun folgenden drei Jahren kam Nobel jedoch zum Entschlusse, nicht bloß einen Friedenspreis zu stiften, sondern sein gesamtes Vermögen in den Dienst aller großen Gedanken seines Lebens zu stellen. Und so schrieb er in Paris am 27. November 1895 in schwedischer Sprache mit raschen und gleichmäßigen Zügen das Testament, in dem er, abgesehen von einigen Legaten, seinen ganzen Besitz zur Stiftung der fünf heute weltberühmten Preise verwandte. Ein Faksimile dieser Urkunde steht in der neuen Auflage des großen schwedischen Konversationslexikons (Nordisk Familjebok 19 [Stockholm 1913] 1114).

Ein Jahr später war Nobel tot. Er hatte lange am Herzen gelitten. Die Beerdigungserlaubnis des Bürgermeisteramtes in San Remo gibt als ärztlich festgestellte Todesursache Gehirnschlag an. Das Unglück traf ihn, als er im Wagen von einer Spazierfahrt zurückkehrte. Mehrere Ärzte, auch ausländische, wurden herbeigerufen, aber der Kranke erholte sich nicht mehr und starb am 10. Dezember 1896 (Molinari 62 f. 70). Die Leiche wurde nach Stockholm gebracht, am 29. Dezember in der vornehmen Storkyrka eingesegnet und am selben Tage gemäß der Anordnung des Toten verbrannt. Am 30. Dezember wurde die Aschenurne auf dem

Stockholmer Nordkirchhof an der heute mit einem schweren Denkstein geschmückten Stätte beigesetzt, wo schon Alfreds Eltern und sein Bruder Emil Oskar ruhten.

Ob Nobel den Glauben der schwedischen Hochkirche innerlich teilte, habe ich nicht feststellen können. In den Veröffentlichungen über ihn wird von seiner Religion nicht gesprochen. Aus mehreren der von ihm angekauften Gemälde hat man auf eine gewisse Vorliebe für heidnische Stoffe schließen wollen (Molinari 64). Heidnisch klingen eigentlich auch die Ausdrücke, in denen er gelegentlich über das Jenseits spricht. An Berta von Suttner schrieb er 1888, je weiter er allmählich „auf dem Wege zum Nichts" fortschreite, desto lieber werde seinem alten Herzen die Teilnahme guter Menschen" (Suttner 237). Ein Brief an dieselbe Freundin aus dem Jahre 1891 ist in die düstere Stimmung der altgriechischen Unterwelt getaucht. „Und wohin wandert jetzt Ihre Feder?" fragt er. „Sie haben mit dem Blute der Opfer des Krieges geschrieben. Werden Sie uns nun das Märchenreich der Zukunft schildern, oder werden Sie ein weniger utopisches Gemälde des Staates der Denker entwerfen? Mein Herz zieht auch mich dorthin, aber meine Gedanken suchen meist einen andern Staat, wo schweigende Seelen gegen das Unglück gefeit sind" (Suttner 239).

Das war der merkwürdige Mann, in dessen Seele unter dem Einflusse seiner Lebenserfahrungen der Plan zu der einzigartigen Stiftungsurkunde reifte, die so lautet: „Über meine gesamte, in Geld umsetzbare Erbschaft verfüge ich folgendermaßen: Aus dem Kapital, das die Liquidatoren in sicheren Wertpapieren anlegen sollen, ist ein Fonds zu bilden, dessen Zinsen jährlich als Preise unter die verteilt werden, die im verflossenen Jahre der Menschheit am meisten genutzt haben. Die Zinsen werden in fünf gleiche Teile geteilt, von denen zufällt: ein Teil dem, der auf dem Gebiete der Physik die wichtigste Entdeckung oder Erfindung gemacht hat; ein Teil dem, der die wichtigste chemische Entdeckung oder Verbesserung gemacht hat; ein Teil dem, der auf dem Gebiete der Physiologie oder der Medizin die wichtigste Entdeckung gemacht hat; ein Teil dem, der innerhalb der Literatur das hervorragendste Werk von idealer Richtung geschaffen hat; und ein Teil dem, der für die Verbrüderung der Völker und die Abschaffung oder Verminderung stehender Heere wie für die Abhaltung und Ausbreitung von Friedenskongressen am meisten oder am besten gearbeitet hat. Die Preise für Physik und Chemie werden von der schwedischen Akademie der Wissen-

schaften verteilt, die für physiologische oder medizinische Arbeiten vom Carolinischen Institut in Stockholm, die für Literatur von der Akademie in Stockholm und die für Vorkämpfer der Friedensbewegung von einem aus fünf Personen bestehenden Ausschuß, der vom norwegischen Storthing gewählt wird. Es ist mein ausdrücklicher Wille, daß bei der Preisverteilung keine Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu irgendeinem Volke genommen werde, so daß der Würdigste den Preis erhält, ob er Skandinavier ist oder nicht" (Kalender 5).

Natürlich liegt der Gedanke nahe, daß Nobel, wenn er verheiratet gewesen wäre und Kinder gehabt hätte, kaum fast seinen ganzen Besitz dem allgemeinen Wohle der Menschheit gewidmet haben würde. Immerhin ist zu beachten, daß er Brüder hatte, mit denen er ständig arbeitete, und mit denen er, auch abgesehen von der geschäftlichen Verbindung, mindestens zu jedem Geburtstag der Mutter, die nur sechs Jahre vor ihm starb, in Stockholm zusammentraf. Anfangs hatte er tatsächlich ein Testament verfaßt, in dem seine Verwandten reich bedacht waren, aber später stieß er diese Verfügung um, weil er sich verpflichtet glaubte, sein Vermögen nützlicher zu verwerten. Der Ingenieur Strehlenert sagte am 5. Januar 1897 eidlich aus, er habe mit Nobel mehrmals über das zweite Testament gesprochen, besonders ausführlich am 29. September 1896 in Gegenwart des Ingenieurs Hwaß. Bei dieser Gelegenheit erklärte Nobel, wie beide Ingenieure vor Gericht bezeugten: „Ich bin im tiefsten Grunde Sozialdemokrat, freilich mit Maß; namentlich sehe ich große Erbschaften für ein Unglück an. Sie befördern nur die Erschlaffung der Menschheit." Dann heißt es in der eidlichen Aussage Strehlenerts, die Hwaß vollkommen bestätigte, weiter: „Der Besitzer eines größeren Vermögens müsse daher, wie er sagte, seinen Verwandten nur einen kleinen Teil davon vermachen. Sogar wenn Leibeserben vorhanden seien, halte er es für unrecht, ihnen außer dem zu ihrer Erziehung Notwendigen größere Geldsummen zu überlassen, die sie nicht selber verdient hätten. Dadurch begünstige man nach seiner Meinung nur die Faulheit und hindere eine gesunde Entwicklung der persönlichen Fähigkeit, sich selber eine unabhängige Stellung zu schaffen" (Protokoll 92 f.).

Nobels Entschluß, sein Vermögen der Hauptsache nach nicht für seine Familie zu verwenden, sondern, wie es in seinem Testamente heißt, für die, von denen die Menschheit den größten Nutzen hat, beruht also in letzter Linie zweifellos auf seiner Ansicht vom Zweck des Großkapitals. Ein

Mann von klaren kirchlichen oder auch nur im weiteren Sinn religiösen Anschauungen hätte nun wohl kaum ausschließlich an die irdische Wohlfahrt der Menschheit gedacht. Nobel aber hat sich darauf vollständig beschränkt. Vor allem wollte er helfen, daß die Leiden des Krieges von der Erde verschwänden. Dann machte das Wort Pasteurs, daß die Unwissenheit die Menschen trennt, während die Wissenschaft sie verbindet, so tiefen Eindruck auf ihn, daß er beschloß, sein Vermögen außer der Friedensbewegung dem wissenschaftlichen Fortschritt zu widmen (Cleve 19). Infolge seiner eigenen Lebensarbeit wie aus naheliegenden allgemeinen Erwägungen wählte er da natürlich zunächst die Physik und die Chemie, weil gerade diese beiden Wissenschaften die Naturkräfte dem Menschen unterwerfen, dann die Physiologie und die Medizin, weil sie das leibliche Leben erhalten und steigern, und endlich die Literatur als die Quelle allgemeiner Geistesbildung. Daß er nur die Meister des Gedankens, nicht die Männer der Tat berücksichtigte, obwohl sie für das irdische Wohl der Menschheit ebenfalls unentbehrlich sind, rechtfertigte er damit, daß es dem Gelehrten und dem Dichter gewöhnlich besonders schwer falle, seiner Arbeit, die doch sehr oft andere bereichere, auch für sich selber einen wirtschaftlichen Ertrag abzugewinnen, während ein Mann der Tat, sobald er seine Zukunft durch ein großes Vermächtnis gesichert sehe, eher in Gefahr komme, seine Fähigkeiten ruhen zu lassen und so die Menschheit zu schädigen (Protokoll 93 ff.).

Es ist nicht zu verwundern, daß Nobels Familie über die Verwendung seiner Millionen zunächst anders dachte als er. Sie versuchte, das Testament als ungültig erklären zu lassen, weil kein Universalerbe benannt und der zu bildende Fonds ohne Administratoren sei. Da diese Einwände vor französischen Gerichten eher Aussicht auf Erfolg zu haben schienen als vor schwedischen, machten die Verwandten außerdem geltend, Alfred Nobels gesetzlicher Wohnsitz liege in Frankreich, wo er ja in der Tat jahrzehntelang ein Haus besessen und bewohnt und auch das angefochtene Testament verfaßt hatte. Mit den Verwandten verbündeten sich, wie aus einem Briefe des ersten der beiden Testamentsvollstrecker, des Ingenieurs Ragnar Sohlman, hervorgeht, die schwedischen Konservativen, da Norwegen, gegen das damals in Schweden eine heftige und ebenso heftig erwiderte Abneigung bestand, das Verfügungsrecht über den Friedenspreis mißbrauchen könne, um andere Völker gegen Schweden zu „bestechen". Einige Mitglieder der Stockholmer Regierung teilten diese Bedenken, und Berta von Suttner, an die der Brief Sohlmans gerichtet war, will aus anderer Quelle wissen,

auch der schwedische König habe sich gegen das Testament ausgesprochen (Suttner 371).

Die schwedischen Gerichte erklärten sich in der Streitsache für zuständig, weil Bofors Nobels Wohnsitz gewesen sei. Sie hätten aber wahrscheinlich dem Einspruch der Familie stattgegeben, wenn nicht Immanuel Nobel, der Neffe des Erblassers und Leiter der gewaltigen Nobelwerke zu Petersburg und Baku, sobald er überzeugt war, das Testament könne der Menschheit wirklichen Nutzen bringen, sich mit ganzer Kraft für die genaue Ausführung aller Bestimmungen eingesetzt hätte. Die beiden Ingenieure Ragnar Sohlman und Rudolf Liljeqvist wiesen als Testamentsvollstrecker alle Einwände gegen die Rechtsgültigkeit der Form siegreich zurück. Im Mai 1897 bestätigte König Oskar II. das Gutachten seiner Justizkanzlei, daß ein durch schwedische Körperschaften zu allgemein menschlichen Zwecken zu verwaltendes Erbe unter die Fürsorge des schwedischen Staates genommen werden müsse. Auch das norwegische Storthing verpflichtete sich zum besondern Schutze des Testamentes und zur Verwaltung des auf Norwegen fallenden Teiles der Preise. Die schwedischen akademischen Körperschaften nahmen das ihnen von Nobel zugedachte Amt ebenfalls an. Und endlich schlossen 1898 sogar die unter Nobels Verwandten, die am hartnäckigsten ihre Zustimmung verweigert hatten, über einige nebensächliche Punkte einen Vergleich und verzichteten im übrigen für sich und ihre Nachkommen auf jedes weitere Einspruchsrecht. In den Jahren 1900 und 1901 bestätigte der König von Schweden die Satzung der „Nobelstiftung". Bis heute ist daran nur das Datum des jährlichen Stiftungsfestes geändert worden. Der Nobelausschuß des norwegischen Storthings erließ die ihm zustehenden Bestimmungen im Jahre 1905.

Die Satzung der Nobelstiftung sieht genau die zahlreichen Einrichtungen vor, die notwendig sind, um den Kulturwillen des Testamentes zu verwirklichen. Mit großer Umsicht werden da alle Vorbedingungen für eine möglichst zweckmäßige und unparteiische Ausübung des Preisrichteramtes geschaffen. Zunächst sollen die von Nobel mit der Preisverteilung beauftragten Körperschaften, nämlich in Kristiania das norwegische Storthing, in Stockholm die „Königliche Akademie der Wissenschaften", das „Königliche Carolinische Medico-Chirurgische Institut" und die „Schwedische Akademie" (deren Aufgabenkreis ähnlich dem der Französischen Akademie die Pflege der heimischen Sprache und Literatur umfaßt), je einen mehrgliedrigen Ausschuß wählen. In diese „Nobelkomitees" können auch Nichtangehörige

der den Preis vergebenden Körperschaft und sogar Nichtskandinavier aufgenommen werden. Gegen eine von der wählenden Körperschaft zu bestimmende Entschädigung hat jedes Nobelkomitee jährlich die nicht geringe Mühe auf sich zu nehmen, die bei ihm eingehenden Preisvorschläge zu prüfen, wobei nötigenfalls auch weitere Sachverständige zu Rate gezogen werden. Die Vorschläge müssen sich auf möglichst neue, wenn auch nicht gerade erst im letzten Jahre vollendete Arbeiten beziehen; mit ausreichenden Beweisstücken versehen sein und von Fachleuten ausgehen, die eine von den vielen in der Satzung näher bezeichneten Stellungen einnehmen, in denen eine ernste Gewähr für ein beachtenswertes Urteil liegt. Um die Prüfungen gründlich vornehmen zu können, werden eigene „Nobelinstitute" mit den erforderlichen Bibliotheken und Laboratorien errichtet und nach Bedarf mit inländischen oder ausländischen Gelehrten besetzt. Jedes Nobelkomitee gibt, nachdem die eingelaufenen Vorschläge geprüft sind, der Körperschaft, von der es gewählt ist, sein Gutachten ab. Die Körperschaft entscheidet dann, wem der Preis zufallen soll. Meinungsverschiedenheiten der Preisrichter dürfen nicht ins Protokoll aufgenommen und in keiner Weise bekanntgemacht werden, und die Entscheidung ist unanfechtbar.

Jede der mit dem Preisrichteramt betrauten Körperschaften wählt aber außer den Prüfungskomitees noch eine Anzahl von „Bevollmächtigten", in deren Hand die Leitung der gesamten Stiftung liegt. Ausgeübt wird diese Leitung durch einen „Verwaltungsrat" und durch fünf „Revisoren". Den Vorsitzenden des Verwaltungsrates und den Obmann der Revisoren ernennt der König von Schweden, der auch alle Gehälter festsetzt; die übrigen Mitglieder des Verwaltungsrates werden von den Bevollmächtigten, die übrigen Revisoren von den Körperschaften gewählt, die das Preisrichteramt ausüben. Ebenso wie die Revisoren hat auch der schwedische Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten oder sein Vertreter jederzeit das Recht, alle Auskünfte zu verlangen und sich alle Urkunden vorlegen zu lassen.

Obwohl jeder Preis in der Regel nur einem Bewerber zufallen soll, kann er doch unter Umständen auf zwei verteilt, auch einem Verein oder einer Anstalt verliehen werden. Genügt keine der vorgeschlagenen Leistungen den Forderungen des Testamentes, das offenbar nur hervorragende Arbeiten auszeichnen will, so wird der Preis bis zum folgenden Jahre zurückgelegt; erscheint auch dann keine Arbeit des Preises wert, so fließt der Betrag in den Hauptfonds der Stiftung, es sei denn, daß die Preis-

richter mit Dreiviertelmehrheit beschließen, daraus einen Spezialfonds zu bilden, dessen Zinsen dann auch auf andere Weise für die Ziele Nobels verwandt werden dürfen. Von der Erbschaft wurden von vornherein die für die Verwaltung nötigen Gelder abgezogen. Auch von den auf jede Preisgruppe fallenden Jahreszinsen wird immer ein Viertel für die Verwaltungskosten und die Nobelinstitute zurückgehalten. Das Jahresfest, bei dem die Preise unter Überreichung eines Diploms und einer goldenen Medaille feierlich bekanntgemacht werden, sollte am Todestage des Stifters stattfinden; später wurde es aber in den Sommer verlegt, um den Preisträgern die Reise zu erleichtern. Die Preisträger müssen womöglich innerhalb eines halben Jahres nach der Verleihung des Preises in Stockholm (für den Friedenspreis in Kristiania) einen öffentlichen Vortrag über die preisgekrönte Arbeit halten.

Nachdem die in neun Ländern zerstreuten Besitzungen Nobels zu Geld gemacht und die entstandenen Kosten gedeckt waren, belief sich das Preiskapital auf rund 30 Millionen schwedische Kronen. Die Verwaltung der Nobelstiftung übernahm das gesamte Vermögen am 1. Januar 1901. Am Ende desselben Jahres wurden die ersten Preise verteilt. Der Kulturertrag, den die Stiftung seitdem der Menschheit gebracht hat, ist nicht gering und wird gerade unter den heutigen Verhältnissen in seiner Größe wie in seinen Mängeln besser verstanden als vor dem Weltkriege und den durch ihn herbeigeführten wirtschaftlichen und geistigen Erschütterungen.

Es ist sehr zu bedauern, daß man zwar in der ganzen Welt die Nobelpreise kennt, aber so äußerst selten das starke Gefühl für die wirtschaftliche Solidarität der Menschheit und für den Nutzen allgemeiner Arbeit betont, das Alfred Nobel dazu trieb, ein weithin sichtbares Beispiel hochherziger Unterordnung der Privatwirtschaft unter das Wohl der menschlichen Gesellschaft zu geben. Es mag sein, daß er das freie Verfügungsrecht des Erblassers über sein Vermögen zu rücksichtslos einengen wollte, aber wieviel Elend wäre der Gegenwart erspart geblieben, wenn die Kapitalisten aller Länder etwas weniger Mittel zu bequemem Lebensgenuß für sich und ihre Nachkommen aufgehäuft und etwas mehr auf einen billigen Ausgleich der Daseinsbedingungen der gesamten Menschheit gesehen hätten! Statt ohnehin begüterte Verwandte noch mehr zu bereichern, hat Nobel einer jährlich wachsenden Reihe hervorragend bewährter Männer und Frauen die Möglichkeit geschaffen, ihre Fähigkeiten ungehindert dem Wohl aller zu widmen. Ein Nobelpreis beläuft sich durchschnittlich auf

130 000 schwedische Kronen, und gerade die Größe dieser Summe war dem Stifter von wesentlicher Bedeutung, weil nur eine ansehnliche Zuwendung den Geistesarbeiter von den Sorgen befreit, die sein Wirken für die Menschheit hemmen. Gewiß finden sich unter den fast hundert Forschern, Dichtern und Führern der Friedensbewegung, die bis jetzt einen Nobelpreis erhalten haben, manche, deren Vermögensverhältnisse einer solchen Hilfe nicht gerade bedurft hätten, aber eine Grenze der Bedürftigkeit läßt sich da schwer ziehen, und gewöhnlich kommt den Vertretern der Wissenschaft und der Literatur für die Fortsetzung oder Steigerung ihrer Arbeit ein Nobelpreis gut zustatten.

Doch das ist nicht der einzige Nutzen, den die Wissenschaft aus der Nobelstiftung zieht. Der edle Wetteifer, der jeder Tätigkeit einen unschätzbaren Antrieb gibt, wird ohne Zweifel durch das Bewußtsein gehoben, daß die hervorragenden Leistungen aller Länder jedes Jahr von einer Vereinigung unparteiischer Fachleute gewissermaßen berufsmäßig geprüft werden, und daß dann öffentlich und feierlich vor der ganzen Welt ausgesprochen wird, wessen Leistung als die beste befunden worden ist. Von den geplanten Nobelinstituten konnten bisher nur das chemisch-physikalische in Stockholm und das für den Friedenspreis in Kristiania selbständig gebaut und eingerichtet werden, während für den physiologisch-medizinischen Preis noch kein besonderes Institut besteht, und das literarische Nobelinstitut mit seiner reichen Sammlung neuer Werke sämtlicher Kulturvölker ebenso wie die Hauptleitung der ganzen Stiftung in gemieteten Räumen untergebracht ist. Schon jetzt haben diese Institute Gelehrten der verschiedensten Länder wertvolle Dienste geleistet, und mit der Zeit können sie wichtige Brennpunkte internationaler wissenschaftlicher Arbeit werden. Freilich beweisen einige Äußerungen Nobels, daß er den Wert der Aufklärung für das Glück der Menschen bedeutend überschätzte. So wahr es ist, daß wissenschaftliche Fortschritte an und für sich ein großer Nutzen für die Menschheit sind, steht es doch ebenso außer Zweifel, daß eine Stiftung, die „den größten Nutzen" der Menschheit bezweckte, vor allem die sittliche Stärkung des Willens, also z. B. den Kampf gegen verheerende Laster und die aufbauende Erziehungsarbeit an Jugend und Volk hätte fördern müssen.

Ebenso wie hier zeigte sich Nobel auch in der Friedensfrage als schlechten Kenner der menschlichen Natur. Daß die fürchterliche Zerstörungskraft der heutigen Waffen die Völker von der Kriegserklärung abschrecken

werde, war ein schwerer psychologischer Irrtum, auf den schon 1901 der Chemiker Louis Henry von der Löwener Katholischen Universität im Aprilheft der Revue des questions scientifiques aufmerksam machte. Trotzdem ist der Nobelsche Friedenspreis zu begrüßen. Die stärksten geistigen und religiösen Mächte der Welt, an ihrer Spitze der Papst, sind sich einig darin, daß es gut, ja notwendig ist, den Friedensgedanken zu stärken und die Gefahr eines Krieges wenigstens unablässig zu verringern. In dieser Richtung wirkt die Nobelstiftung nicht bloß durch ihren Friedenspreis und durch die allgemein zugänglichen Hilfsmittel des norwegischen Nobelinstitutes, sondern schon durch den echt internationalen und doch keineswegs antinationalen Geist, der ihr ganzes Wirken beseelt. Im Sinne des Testamentes haben die Preisrichter nur auf die Leistungen, nicht auf die Staatsbürgerschaft der Bewerber gesehen. Während z. B. unter den wissenschaftlichen Preisträgern die Deutschen weit zahlreicher vertreten sind als irgendein anderes Volk, hat Frankreich sie in der Dichtkunst und in der Friedensbewegung überflügelt. Im Gegensatze zu manchen Bemühungen, den militärisch beendeten Krieg auf dem Gebiete der Wissenschaft durch Ausschluß der Deutschen von der internationalen Gelehrtenarbeit fortzusetzen, reichte am 1. Juni 1920 auf dem ersten Nobelfeste seit Beginn des Weltkrieges der englische Preisträger Barkla den drei deutschen Preisträgern in herzlicher Freundschaft die Hand und sagte nach Worten hoher Anerkennung für die deutsche Wissenschaft: „Wir alle bewohnen dieselbe kleine Erde, leben dasselbe Leben, haben mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen und verfallen demselben Tode. Wir sollten zusammenstehen gegen unsere gemeinsamen Feinde, gegen Unwissenheit und Unrecht."

Die schwächsten Hoffnungen auf eine wirkliche Förderung der Kultur mußten sich wohl von vornherein an den literarischen Nobelpreis knüpfen. Zwar wurde sofort bestimmt: „Der Begriff ‚Literatur' hat nicht nur belletristische Werke, sondern auch andere Schriften zu umfassen, falls dieselben durch Form und Darstellung literarischen Wert besitzen" (Statuten 4). So erhielten beispielsweise der Geschichtschreiber Mommsen und der Philosoph Eucken den literarischen Nobelpreis. Aber meistens kamen doch Dichter in Frage, und da ist es gewiß eine dornige Aufgabe, unter den Werken der letzten Jahre jedesmal die eines Dichters als die „hervorragendsten von idealer Richtung" zu bezeichnen. Abgesehen von der Unsicherheit ästhetischer Maßstäbe ist schon der Ausdruck „ideale Richtung" (idealisk rigtning) nicht leicht so zu deuten, daß Anhänger verschiedener

Weltanschauung zustimmen. Dennoch wurde mit anerkennenswertem Eifer, obschon nicht immer mit glücklichem Erfolg, versucht, auch dieser Forderung des Testamentes zu genügen.

Meistens hatte bei den Jahresfesten der romantische und protestantisch-orthodoxe Dichter und Kritiker Karl David af Wirsén, der lange Jahre Ständiger Sekretär der Schwedischen Akademie war, die Verdienste der preisgekrönten Dichter zu schildern. 1906 nahm er in Gegenwart des Königs und mehrerer Mitglieder des Königlichen Hauses die wild republikanische Gesinnung Carduccis in Schutz, erklärte seinen Haß gegen die katholische Kirche aus ihrer „Verweltlichung" und seiner Liebe zu Italien, entschuldigte seine Satanshymne als eine von den meisten Lesern mißverstandene und vom Dichter selbst nachher mißbilligte Übereilung und schloß: „Was immer an ihm auszusetzen sein mag, in Wahrheit läßt sich doch behaupten, daß ein Dichter, der immer von Vaterlandsliebe und Freiheitsliebe glüht, der nie seine Meinung um Gunst verkauft und in seiner Dichtung niemals die niedere Sinnlichkeit aufregt, eine ideal angelegte Natur ist" (Prix en 1906, 44). Auch Paul Heyse ist nach Wirsén ein Dichter „von idealer Richtung", denn vergebens suche man bei ihm etwas, wodurch das religiöse Gefühl ernst verletzt würde, und die Liebe, die er verherrliche, sei nicht der Naturtrieb, sondern die Himmelstochter (Prix en 1910, 35). Ebenso willig erkannte aber Wirsén, wie seine Reden auf Björnstjerne Björnson, Mistral und Sienkiewicz beweisen, „ideale" Richtungen an, die diese Bezeichnung eher verdienen. Im allgemeinen bleibt der dringende Wunsch, daß sich die literarischen Preisrichter der Nobelstiftung stets an das Wort erinnern mögen, das Björnstjerne Björnson zu ihnen gesprochen hat: „Ich gehöre nicht zu denen, die glauben, alle seien verantwortlich, nur nicht der Dichter und der Künstler. Ich meine im Gegenteil, daß ihre Verantwortung die größte ist, denn sie schreiten voran, sie helfen die Wege bahnen und den Zug der Menschheit ordnen" (Prix en 1903, 41).

In der gesamten Wirkung der Stiftung Nobels auf die Kultur der Menschheit macht sich also die mangelhaft geklärte Weltanschauung des großen Erfinders ungünstig geltend. Das Testament, das doch ausdrücklich die belohnen will, „die im verflossenen Jahre der Menschheit den größten Nutzen gebracht haben", stellt nur für diesseitige Ziele Mittel bereit, es überschätzt ungebührlich das Wissen gegenüber dem Wollen, und es gibt dem „Idealismus" keinen bestimmten Inhalt. Das sind bedauerliche Mängel. Dennoch muß anerkannt werden, daß die ganze Welt der

Stiftung, die aus Nobels persönlicher Eigenart vor 25 Jahren erwachsen ist, und die nach einem groß gedachten Plane stetig ausgebaut wird, auf dem beschränkten Felde, das der Stifter sich abgesteckt hat, Kulturwerte von hoher Bedeutung verdankt. Nobel hat einem seiner Testamentsvollstrecker mehrmals gesagt, „er habe schwedische wissenschaftliche Anstalten mit der Preisverteilung betraut, weil er in Schweden verhältnismäßig die meisten ehrlichen Leute getroffen habe und deshalb annehme, daß sein letzter Wille hier in Schweden mit größerer Redlichkeit ausgeführt werde als anderswo" (Protokoll 93). Bis jetzt hat sich Schweden wie Norwegen dieses Vertrauens würdig gezeigt.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen.

Bildende Kunst und Musik.

Wesenhafte Kunst. Ein Aufbau. Von Walter Meckauer. 8° (64 S.) München 1920. *M* 9.—

Schriften über rationelle Ästhetik (deduktive Ä., Ä. von oben) gehören heutigentags zu den seltenen Erscheinungen. Unsere Zeit liebt es mehr auf dem Wege der Empirie, psychologischer Beobachtungen sich den uralten Begriffen Schönheit, Kunst, ästhetische Freude zu nähern (induktive Ä., Ä. von unten). Der Verfasser dieser Schrift möchte gerne einen Mittelweg beschreiten, scheint mir jedoch durchaus im Gebiet der rationellen Ästhetik stehengeblieben zu sein. Er gibt ohne weiteres zu, daß die von Meumann und Lipps betonte empirische Aufgabe der Ä. in ihrer Bedeutung für die psychologische Forschung nicht verkannt werden dürfe, sie sei aber grundverschieden von der Frage, *was* Kunst ist. Das ist nun zwar richtig, doch darf man nicht außer acht lassen, daß für die Bildung eines richtigen Kunstbegriffes empirische Ästhetik als Voraussetzung notwendig ist, so gut wie das chemische und physikalische Experiment für ein tieferes Eindringen in das Wesen z. B. der Elektrizität.

Ein Begriff steht fest im Zentrum der Ausführungen, der kantianische Begriff der ästhetischen Idee. Kant scheidet die ästhetischen Ideen von den Vernunftideen. Beide könnten keine Erkenntnis sein, die ästhetische Idee nicht, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft sei, die Vernunftidee nicht, weil sie einen Begriff vom Übersinnlichen enthalte. Der ästhetischen Idee fehle zur Erkenntnis die Exponibilität im Begriff, der Vernunftidee die Demonstrabilität in der Anschauung. Der letztere Teil fußt in dem erkenntnistheoretischen Irrtum Kants, daß in allem, was über die Erfahrung hinausliegt, eine wahre und sichere Erkenntnis nicht möglich sei, diesen Scheinerkenntnissen vielmehr nur subjektive Erkenntnisformen zugrunde liegen; der erste Teil verwechselt die Erkenntnis als solche mit der verstandesmäßigen Untersuchung des Erkenntnisinhaltes. Indes meint Kant im Fall der ästhetischen Idee schließlich dasselbe wie wir, indem er sie definiert als eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasse, ohne daß ihr doch irgendein Begriff adäquat sein könne, die folglich keine Sprache zu erreichen und verständlich zu machen vermöge. Diese ästhetische Idee ist konstitutiv für das Kunstwerk, regulativ für den schaffenden Künstler, kausativ für das ästhetische Urteil, für das Geschmacksurteil mit seinen vier Momenten: interesseloses Wohlgefallen, Allgemeinheit und Notwendigkeit begriffsloſen Gefallens, Zweckmäßigkeit ohne Vorstellung eines Zweckes. Schon Schiller hat die von Kant nur angedeuteten Gedanken weitergeführt, der Verfasser möchte sie noch mehr vertiefen.

Er gelangt bei seinen Bohrversuchen im Gebiete der ästhetischen Idee zum Begriff „gegenständliche Vertretung". Was diese gegenständliche Vertretung ist, findet sich im folgenden Satz verdichtet: „Diese Möglichkeit des Bewußtmachens einer ‚gemeinten' Wesenheit an der Hand eines ‚gegenwärtigen' Gegenstandes, der gar nicht direkt im Sinne des Schematismus der Kategorien von der Wesenheit als sinnlich entsprechendes ‚Diesda' bestimmt wird, sondern indirekt ‚bloß analogisch' als Exempel für ein von seiner Gegenständlichkeit abweichendes Gegenstandsprinzip dient, bezeichneten wir mit dem Ausdruck ‚gegenständliche Vertretung'." Wer sich durch diesen gedankengesättigten Satz. der gewissen deutschen Philosophen alle Ehre machte, und durch die Entwicklung der einzelnen Teile desselben durchgerungen hat, ist vor die Frage gestellt, welche neuen Erkenntnisse er nun eigentlich erworben hat. Ich kann mich des Gefühls nicht erwehren, daß eine an sich einfache und unbestrittene Sache mit viel zu großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Spekulation deutlicher zu machen versucht wird, und ich möchte nur wünschen, daß andere Leser sich leichter in den dunklen Gedankengängen zurechtfinden. Wenn der Verfasser schließlich meint, daß seine Theorie auch der neuen Kunst mit ihrer emphatisch betonten Einstellung auf das Wesen der Dinge gerecht werde, so ist damit wenig gesagt, denn die Einstellung aufs Wesentliche ist jeder echten Kunst, auch der „Illusionskunst der Romantiker" eigen. Wo es aber das Echte vom Falschen zu scheiden gilt, versagt auch die neue Theorie.

Franz Schuberts Briefe und Schriften. Mit den zeitgenössischen Bildnissen, drei Handschriftproben und anderen Beilagen. Herausgegeben von Otto Erich Deutsch. 8° (VI u. 116 S.) München 1919, Georg Müller. *M* 6.—; geb. *M* 8.—

Der Verfasser der großen Schubertbiographie von 4 Bänden hat hier die persönlichsten Dokumente des Meisters gesammelt. Im Gegensatz zu dem stürmischen, impulsiven Beethoven zeigt sich Schubert als eine liebe, stille, träumerische Natur, voll Gemüt und Naturgefühl, im Grunde optimistisch und menschenfreundlich, gottesfürchtig, treu in der Freundschaft und von gesundem Menschenverstand, den er in seinem Tagebuch gern in allerlei oft recht treffenden Aphorismen, bisweilen auch in kunstlosen Versen ausströmen läßt. Gegen Ende des leider so kurzen Lebens mehren sich pessimistische Stimmungen und melancholische Anwandlungen, begreiflich bei einem Menschen, der so viel Enttäuschungen erleben mußte und seine Gesundheit zusehends schwächer werden sah. Das Buch ist mit peinlichster philologischer Genauigkeit gearbeitet, dient also in erster Linie der Fachwissenschaft. Vielleicht spreche ich im Sinne vieler Leser, wenn ich zu manchen der Briefe Anmerkungen wünsche, die uns mit dem Adressaten und im allgemeinen wenigstens auch mit deren Rückantwort bekanntmachen. Gerne würde man dagegen auf manche herzlich unbedeutende Eintragungen verzichten, die vielleicht besser dem großen vierbändigen Werk vorbehalten bleiben könnten. Sehr willkommen und trefflich ausgewählt sind die Bildnisbeigaben und Schriftproben.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Indische Gedanken über die Kultur des Abendlandes.

Rabindranath Tagore, der letzte Empfänger des literarischen Nobelpreises vor dem Weltkriege, verdankte damals seinen plötzlichen und, wie hier (86 [1914] 485 f.) schon dargelegt worden ist, sofort in falsches Licht gerückten Ruhm hauptsächlich seinen Dichtungen, von denen er selber einen kleinen Teil aus dem Bengalischen ins Englische übersetzt hatte. Seitdem hat aber der immer noch in erster Linie bengalisch schreibende Inder einige mehr oder weniger philosophische Bücher ebenfalls in englischer Sprache herausgegeben[1]. Und weil er sich auch als Philosoph lieber von dem Drange des Künstlers nach Anschauung und Gefühl als von den Gesetzen eines wissenschaftlich geordneten Denkverfahrens leiten läßt, hat S. Radhakrischnan, Professor der Philosophie am Maharadschah-Kolleg in Maisür, der Hauptstadt des gleichnamigen englischen Vasallenstaates, die Weltanschauung seines berühmten Landsmannes aus dessen sämtlichen Werken in ein System zusammenzutragen versucht[2]. Allerdings erblickt Radhakrischnan seine Aufgabe nicht in einer trockenen Wiedergabe fremder Gedanken; vielmehr hält er in seiner lebenswarmen Darstellung mit eigenen Ansichten nicht zurück, aber er kann doch versichern, daß Rabindranath Tagore diese Auffassung seiner Philosophie gebilligt habe (S. VIII).

Was den europäischen Leser Rabindranaths mit am stärksten fesselt und zuweilen in tiefster Seele ergreift, sind die Urteile des uns Ariern ja stammverwandten, aber in einer ganz andern Gedankenwelt aufgewachsenen Dichterphilosophen über die heutige Lage der abendländischen Kultur. Wohl hat Rabindranath Tagore auf mehreren Vortragsreisen Japan, die Vereinigten Staaten und Europa kennengelernt, er ist mit europäischen Büchern und mit der Bibel vertraut, er hat kurze Zeit das von Jesuiten geleitete Universitätskolleg in Kalkutta besucht und spricht offen aus, daß er den Patres trotz seiner damaligen Abneigung gegen jeden geordneten Schulbetrieb ein liebes Andenken bewahre (Reminiscences 107 ff.), aber im Grunde seiner Seele ist er durchaus nicht Christ und Abendländer, sondern Altinder. Indische Lehrer und Erzieher waren fast die einzigen Bildner seiner Jugend, die meist zu Kalkutta in den weitläufigen Gebäuden und schattigen Höfen des Stadtpalastes seiner vornehmen Familie verfloß. Sein außerordentlich befähigter und hochangesehener Vater gab ihm das unvergeßliche Beispiel eines Mannes, der mit überlegener Ruhe die vom Hinduismus geforderte Versenkung

[1] Rabindranath Tagore, Sādhanā. The realisation of life. London 1913; derſ., My reminiscences. London 1917; derſ., Nationalism. London 1917.

[2] S. Radhakrishnan, The philosophy of Rabindranath Tagore. London 1918.

in Gott pflegte und doch keine seiner häuslichen oder öffentlichen Pflichten übersah (Sādhanā S. VII). Von sich bekennt der Dichter, daß ihm die Upanischad und die Lehren Buddhas niemals tote Buchstaben, sondern unversiegliche Quellen seines seelischen Wachstums und seiner Botschaft an die Welt gewesen seien (Sādhanā S. VIII).

Denn Rabindranath Tagore ist kein einsamer Denker oder weltverlorener Beter mehr, er ist heute mit Wort und Schrift vor allem Prophet. Nachdem er 1885 im Alter von 24 Jahren geheiratet und dann auf dem Lande, wo er auch einen großen Teil seiner Dichtungen schrieb, die väterlichen Besitzungen verwaltet hatte, gründete er 1901 bei Bolpûr in Bengalen eine Schule, deren Leitung er als seine wichtigste Aufgabe bezeichnet (Who's who? London 1920). Hier steht im Glanze einer fast beispiellosen Verehrung der stattliche Mann mit dem mächtigen, grau umlockten und leicht gebräunten Gesicht, aus dessen edlen Zügen eine Adlernase und ein Paar ernst leuchtender Augen beherrschend hervortreten, jahraus jahrein vor einer erlesenen Schar von Jünglingen und sucht sie, nicht immer mit Erfolg, von dem unvergänglichen Werte der altindischen Lebensanschauung zu überzeugen. Was er ihnen sagt, kehrt in seinen Büchern wieder. Er will nur ein treuer Dolmetsch des altindischen Geistes und seiner heutigen Lebenskraft, nicht ein Entdecker neuer Wege sein (Sādhanā S. VII). Radhakrischnan schreibt geradezu: „Wer die Philosophie und die Botschaft darstellt, die Sir Rabindranath Tagore verkündet, der stellt das indische Ideal der Philosophie, der Religion, der Kunst dar. Denn Rabindranaths Werk ist nichts als der Ausdruck dieses Ideals. Man kann nicht unterscheiden, ob man hier den Herzschlag Rabindranaths oder den Herzschlag Indiens fühlt" (S. VII).

Natürlich ist dieser hochgebildete Brahmine nicht so kurzsichtig, alle Vorzüge der europäischen und alle Nachteile der indischen Kultur zu verkennen. „Ich darf Europa", sagt er den stolzen Japanern, „meine Anerkennung da, wo es groß ist, nicht versagen. Denn groß ist es ohne Zweifel. Wir können nicht anders, als es von ganzem Herzen lieben und glühend bewundern, dieses Europa, das mit seiner Literatur und seiner Kunst unerschöpfliche Ströme von Schönheit und Wahrheit befruchtend durch alle Zeiten und alle Länder trägt; dieses Europa, das mit einem Geiste, der in seiner unermüdlichen Kraft beinahe übermenschlich anmutet, die Höhen und Tiefen der Welt durchforscht und seiner Wissenschaft das unendlich Große wie das unendlich Kleine erobert, das alle Hilfsquellen seines großen Verstandes und seines weiten Herzens zur Heilung der Kranken und zur Linderung von menschlichen Leiden verwendet, die wir bisher nur mit hoffnungsloser Ergebung hinnahmen; dieses Europa, das der Erde, indem es die gewaltigen Kräfte der Natur schmeichelnd in den Dienst des Menschen zwingt, mehr Früchte entlockt, als man je für möglich gehalten hat. Solche wahre Größe muß ihren belebenden Antrieb in geistiger Kraft haben. . . . Im Herzen Europas rinnt der reinste Strom der Menschenliebe, der Liebe zur Gerechtigkeit, des Opfermutes im Streben nach hohen Idealen. Die christliche Kultur von Jahrhunderten ist tief in sein innerstes Leben gedrungen" (Nationalism 65 f.).

Ebenso gibt Rabindranath willig zu, daß Indien seine übermäßige Neigung zum stillen Betrachten der Welt, seinen Mangel an Tatendrang und an Begabung für Organisation mit politischer und wirtschaftlicher Ohnmacht teuer bezahlt hat (Sādhanā 13 f.). Er sieht klar, welch ein verhängnisvoller Irrtum es gewesen ist, die uralte indische Rassenfrage durch die von den Portugiesen als Kaste bezeichnete Einrichtung lösen zu wollen, die jeder Rasse eine bestimmte Tätigkeit zuwies, ohne daß dabei bedacht worden wäre, wie schnell diese den verschiedenen Fähigkeiten der einzelnen Rassen und den Bedürfnissen des Gesamtstaates lobenswert angepaßte, aber zu starre Trennung mit dem unaufhörlichen Wechsel menschlicher Eigenschaften und Verhältnisse in Widerspruch geraten mußte (Nationalism 115 f.). Besonders durch die Unterdrückung der Südrakaste hätten sich die Brahminen schwer an Indien versündigt und ihre eigene Würde vernichtet. Das heutige, entartete Kastenwesen müsse unbedingt verschwinden. „Die Wiedergeburt des indischen Volkes", sagt Rabindranath, „hängt nach meiner Ansicht wesentlich und vielleicht einzig von der Änderung dieses Zustandes ab" (Radhakrischnan 183 ff.).

Erst durch eine so begeisterte Anerkennung der Verdienste Europas und ein so unverhohlenes Eingeständnis der Unzulänglichkeit indischer Kulturarbeit erhält die Anklage, die Rabindranath Tagore gegen das Abendland erhebt, ihr volles Gewicht. Furchtlos sagt er in Amerika seinen Zuhörern, man solle ihn nicht eher nach der Aufhebung der Kasten fragen, als bis die Vereinigten Staaten über die Behandlung ihrer Mitbürger roter und schwarzer Rasse nicht mehr zu erröten brauchten (Nationalism 98). Und das gesamte Abendland mahnt er, nicht zu vergessen, daß politische Freiheit wohl ein Beweis von Macht, aber nicht von wirklicher Freiheit sei. In den heute politisch freien Ländern züchte die ungezähmte Leidenschaft eine weitverzweigte Sklaverei der Armen gegenüber den Reichen, der Regierenden gegenüber den mächtigen Körperschaften, deren sie zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft bedürfen, und der Volksmehrheit gegenüber einer schwachen Minderheit von Führern, deren wahre Ziele verborgen seien (Nationalism 121). Der Westen türme aus ungehemmter Machtgier Verbrechen auf Verbrechen zu himmelschreiender Höhe, und er verbreite durch seinen herzlosen Handel körperliche und sittliche Scheußlichkeit über die ganze Erde (Nationalism 67). Freilich habe die indische Kultur so wenig wie die abendländische die Stellung des Menschen zur Welt nach allen Seiten vollkommen zu sichern verstanden. Aber der Mißerfolg des Abendlandes sei ungleich verhängnisvoller als der Indiens. Der Mensch des Abendlandes habe von vornherein danach getrachtet, sich die Natur wie eine feindliche Macht, die nur der Gewalt weicht, zu unterwerfen. Er betone überall seine Verschiedenheit von der Natur weit stärker als seinen Zusammenhang mit ihr (Sādhanā 5 ff.). Die Kultur des Westens schaffe Tatmenschen und Eroberervölker (Sādhanā 13), und durch das unablässige Streben nach Herrschaft und Besitz sei sie schließlich dem Materialismus verfallen. Sie mache den Reichtum zu ihrer Grundlage und ihrem Maßstab. Nicht mehr der Mensch, sondern der Besitz sei Mittelpunkt des Wirtschaftslebens (Radhakrischnan 188 ff.), und daß dieser allen westlichen Völkern

gemeinsame Materialismus keine echte Kulturmacht sei, habe der Weltkrieg überzeugend bewiesen (Radhakrischnan 2).

Im Gegensatz zum Abendland ist für Altindien Mensch und Welt eine einzige große Wahrheit, deren friedliche Einheit fromm zu ergründen als höchstes Ziel des Lebens gilt. Wohl muß jeder sich um das zum Dasein Notwendige bemühen, aber er bemüht sich nicht umsonst, woraus er sieht, daß die Natur seine Freundin ist. Er ist ihr im innersten verwandt und sehnt sich nach vertrauter Gemeinschaft mit ihr. „Das Wasser reinigt ihm nicht nur die Glieder, sondern zugleich das Herz, denn es wirkt auf seine Seele." Die Welt wird ihm zu einer Offenbarung des ewigen Geistes (Sādhanā 5 ff.). Erkannt wird dieser Geist nur durch die Liebe. Freilich wäre die liebende Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen weder möglich, noch könnte sie die Quelle unserer Lebenskraft sein, wenn sie von uns erst noch vollzogen werden müßte. Sie ist schon vollzogen, unsere Einzelseele ist schon die Offenbarung der Allseele. Wie ein Strom haben wir auf einem Punkte das unendliche Meer erreicht, auf einem andern erreichen wir es immer wieder. Wir sind zugleich ewige Ruhe und ewiger Wechsel, ewiges Sein und ewiges Werden (Sādhanā 159 ff.).

Diese Weltanschauung gipfelt also nicht in der Beherrschung der Erde, sondern in der Erkenntnis des Unendlichen. Die führende Stellung der altindischen Oberklasse, der Brahminen, beruhte nicht auf politischer oder wirtschaftlicher Übermacht. Sie sahen im Gegenteil die Armut als einen Gewinn an und lebten selbstlos der Erforschung und Betrachtung der Wahrheit zum Besten der andern Kasten, denen ihre Geschäfte dazu keine Zeit ließen. Leider haben die Brahminen diesen ursprünglichen Geist längst verloren. Sie verdienen nicht mehr die überlieferte Hochachtung, seit sie nach Reichtum und Genuß jagen. „Aber", sagt Radhakrischnan, „die im indischen Kastensystem verkörperte Weltordnung ist ohne Frage richtig. An der Spitze steht der Weise, dessen Lebensaufgabe die Sorge für die Wahrheit, die Kunst und die Sittlichkeit ist.... Gesellschaftlicher Aufstieg ist nicht durch wirtschaftliches, sondern nur durch geistiges Wachstum möglich."

Und obschon Indien nicht die Kraft besessen hat, mit dieser Richtung auf die geistigen Werte einen angemessenen politischen und wirtschaftlichen Fortschritt zu verbinden, steht es doch dem Elend weit weniger verzagt gegenüber als das materialistische Abendland. „Indien ist sehr arm, aber Jahrhunderte geistiger Schulung haben dem Hindu so viel Genügsamkeit und Selbstverleugnung gegeben, daß trotz der drückenden Armut Indiens der Westen unter sozialer Unzufriedenheit und sozialen Kämpfen viel schwerer leidet. Wenn eine große Hungersnot über uns hereinbricht, wenn eine tödliche Seuche unser Land verheert, dann beugen sich unsere Leute in sanfter Ergebung. In Leid und Entbehrung beten sie unaufhörlich und tragen ihren Schmerz in dumpfer Trauer. Im schlimmsten Fall weinen sie, sterben still und übergeben Gott ihre Seele.... Eine materialistische Weltanschauung ist die Wurzel sozialer Unzufriedenheit, und wer die soziale Unruhe beschwichtigen will, muß das Leben durchgeistigen" (Radhakrischnan 182 ff.). Je mehr leider auch das indische Volk durch die Berührung mit dem

Westen materialistisch angesteckt wird, desto rascher schwindet mit seiner alten Lebensanschauung seine wahre Lebenskraft (Radhakrischnan 193 ff.).

Natürlich krankt der Gottesbegriff Rabindranaths an den unlöslichen Widersprüchen jeder pantheistischen Philosophie. Es ist auch klar, daß der Vorwurf materialistischer Verflachung und Versumpfung nicht das Christentum, sondern nur den Teil der abendländischen wie morgenländischen Menschheit trifft, der nicht im Geiste des Christentums lebt. Obwohl dieser Teil auch in christlichen Ländern nicht gering ist, gibt es doch noch ungezählte Millionen, die nach der Lehre des Evangeliums zuerst das Reich Gottes suchen. Und diese Glücklichen überwinden kraft des Gebotes Christi, mit dem anvertrauten Pfund ihrer Fähigkeiten zu wuchern, und kraft der Gnadenstärkung, die ihnen die Kirche Christi unaufhörlich spendet, die Gefahr des Versagens auf den Gebieten irdischer Kultur unvergleichlich häufiger und vollkommener als die Anhänger der Hindureligion, wie ihnen auch das Kreuz Christi eine unerschöpfliche Quelle der Geduld in jedem Leiden ist.

Trotzdem ist es zweifellos, daß die wirtschaftliche Entwicklung besonders der letzten Jahrzehnte viele überzeugte Christen und Katholiken stärker auf irdischen Besitz eingestellt hat, als es der christlichen Lehre unter den heutigen Verhältnissen entspricht. Man betont zum Beispiel mit Recht, daß eine völlige Ausgleichung der Besitzunterschiede gegen das Gemeinwohl der Menschheit verstößt und daher abzulehnen ist. Aber wieviel Besitzende arbeiten mit ganzer Seele daran, daß um des sozialen Friedens willen möglichst rasch wenigstens die Besitzunterschiede verschwinden, die dem wahren Gemeinwohl hinderlich sind? Als der Papst am 11. März 1920 in seinem Schreiben an den Bischof von Bergamo die Arbeiter zu vernünftigem Maßhalten aufforderte, richtete er zugleich an die Gegenpartei die bedeutsamen Worte: „Die Reichen sollen bei Reglung ihrer Interessen mit dem Proletariat nicht nach dem strengen Recht, sondern mehr nach Billigkeit verfahren; ja wir ermahnen sie dringend, dabei eher Nachsicht walten zu lassen und möglichst weitgehende Zugeständnisse zu machen." Der „Osservatore Romano" erklärte ausdrücklich, die in diesem Schreiben entwickelten Grundsätze seien überall gültig (Das Neue Reich 2 [Wien 1920] 578 f.).

Leider stehen gerade unter den maßgebenden Vertretern des Wirtschaftslebens sehr viele dem Papst und überhaupt dem Christentum gleichgültig oder feindlich gegenüber. Vielleicht werden sie doch etwas nachdenklich, wenn sie hören, warum auch die scharfsinnigste der außerhalb des abendländischen Kulturkreises entstandenen Philosophien, die von Nichtchristen so oft maßlos überschätzte indische Weisheit, das Glück der Völker durchaus nicht in erster Linie von wirtschaftlicher Hochblüte abhängig macht. Und vielleicht werden sie dann in stiller Stunde ihre mehr oder weniger materialistische Gesinnung mit der vergleichen, die ein Indier von heute in die Worte faßt: „Wenn das politische Heil Indiens auf Kosten seiner Seele erreicht werden muß, dann ist es besser, wir retten unsere Seele und verzichten auf irdische Herrschaft. Dann tritt Indien entschlossen auf die Seite des Geistes, und muß es untergehen, so will es unter den wehenden Fahnen des Geistes

würdig sterben" (Radhakrischnan 192). Rabindranath Tagore aber sagt: „Wir sehen überall in der Geschichte der Menschheit, daß Entsagung die tiefste Wirklichkeit unserer Seele ist. Wenn die Seele über etwas urteilt: ‚Ich brauche das nicht, denn ich stehe darüber', dann spricht sie die höchste Wahrheit aus, die in ihr lebt" (Sādhanā 151). **Jakob Overmans** S. J.

Zwei Arten zu beten.

Es soll hier keine Abhandlung über die Arten des Gebetes folgen. Nur ein paar Gedanken, wie sie aus der Lesung zweier neuen Schriften kamen. Es sind nur kleine Büchlein, aber ungemein inhaltsreich und anregend: Kardinal Newmans „Gott und die Seele" und R. Guardinis „Vom Geist der Liturgie" [1]. Als wir die Büchlein zu Ende gelesen hatten, wollte sich ihr Eindruck in die Worte zusammenfassen: altes und neues Beten; wobei natürlich das liturgische Beten als die alte Form hätte gelten sollen. Aber das Urteil wäre nicht zutreffend; meint doch Guardini — und mit ihm meinen es alle Freunde der Liturgie —, daß diese „alte Art" sich gerade an die gebildete Welt von heute wende.

Darum will das Büchlein zu uns sprechen „vom Geist der Liturgie". Es will uns den Weg weisen zu den seelischen Geheimnissen und Reichtümern, die in der „betenden Kirche" geborgen liegen und leider nur allzuwenig gehoben sind. — Um es gleich zu sagen, was da in den gedankenreichen Abschnitten über „liturgisches Beten", über „liturgische Gemeinschaft", über „liturgischen Stil", „liturgische Symbolik", „Liturgie als Spiel" und über „den Primat des Logos über das Ethos" geschrieben steht, ist nicht für die vielen. Man wird es inne: zu aller Frömmigkeit muß man eine geläuterte Kultur des Geistes und nicht wenig ästhetische Feinheit des Denkens mitbringen, um all der Köstlichkeiten habhaft zu werden, die in den Tiefen der Liturgie ruhen.

Unser Führer zeigt sich allerdings reich mit diesen Gaben ausgerüstet. So konnte es ihm gelingen, ein Bild von den geistigen Werten des kirchlichen Betens zu zeichnen, vor dem — leider gar nicht so seltener — blöder Unverstand sich beschämt fortschleichen muß. Insofern ist da auch ein feines Stück Apologie geleistet; ohne Absicht. Denn das Ziel bleibt durchaus fördernd. Die Liturgie soll man lieben, indem man sie versteht.

Mit sicherem Schritt geht Guardini auf den Kern der Sache los, auf den Schlüsselpunkt des liturgischen Betens. Es ist der Gedanke der „betenden Kirche". Bei den feinen Ausführungen mag es dem Leser zumute werden, wie wenn man in eine bisher unverstandene Kunstwelt eingeführt wird, indem man ihren Geist verstehen lernt; etwa wie wenn die starren Bilder der Mosaiken von Ravenna uns ihr Geheimnis enthüllen und wir uns erstaunt vor dem großen Geist neigen, der aus ihnen redet. Und starr mag ja wohl auf leichtes Urteilen hin die Liturgie erscheinen. Aber ebenso sicher ist das Erstaunen, wenn sich ein empfänglicher

[1] R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1918, Herder. — Gott und Seele. Gebete und Betrachtungen von Kardinal Newman. Mainz 1919, Matthias-Grünewald-Verlag, Richard Knies.

Geist in den Gedanken der „betenden Kirche" einlebt. Da steht er vor dem überaus tiefen, urkatholischen, urchristlichen, apostolischen Begriff der Kirche als des „Leibes Christi"; und dieser Begriff ist eine Wirklichkeit. Denn die Kirche ist ja nicht nur ein irgendwelcher Verein, sie ist ein Gebilde wesentlich höherer Ordnung. Das ist ja der Unterschied des katholischen Gottesdienstes von dem protestantischen. Hier ist es die Gemeinde als Versammlung der einzelnen, der Gemeindegedanke bleibt in der Ebene menschlicher Bildungen. Die „Kirche" ist nur ein Gedankending. In der katholischen Messe aber, in der Spendung der heiligen Sakramente und in jeder organischen Gnadenvermittlung ist ein Gottesdienst gegeben, der noch mehr enthält als die Handlung, Herzensgesinnung und Gemütserhebung der zufällig Versammelten. Es ist Christus selbst, der da in seinem mystischen Leibe wirkt. In dieses sein Wirken, Beten, Segnen einzutreten, darin mit allen kleinen Sonder-Ich-Gefühlen unterzutauchen, das bedeutet reichen Gewinn, der uns aus der Teilnahme am liturgischen Beten der Kirche wird. Und an dieser unsagbaren Weihe des Betens Christi in seiner Kirche, wie es im streng dogmatischen Sinn von den sakramentalen Segnungen und dem eucharistischen Opfer gilt, nimmt im abgeleiteten Sinne auch das feierliche Gemeindegebet im Namen der Kirche teil, das liturgische Chorgebet.

Wir möchten wünschen, daß dieser angedeutete Gradunterschied im Begriff der „betenden Kirche" in den Schriften über die Liturgie immer deutlich zum Ausdruck käme. Manche Übertreibungen würden vermieden und damit manches Mißbehagen einer mehr nüchternen Denkungsweise. Die heilige Messe und das Chorgebet sind nicht im selben Sinne Liturgie. Guardini selbst bemüht sich im übrigen, Einseitigkeiten im Lob der Liturgie fernzuhalten[1]. Mit tiefem Verständnis für die Schwierigkeiten gerade unserer so eigenwilligen, ichfreudigen Zeit weiß er den Segen des Überpersönlichen im liturgischen Beten zu schildern. Gerade unserer Zeit tut es not, in ihrem heiligsten Tun aus der Enge des kümmerlichen Ich herauszukommen, in die Weiten einer objektiv gegebenen Gotteswirklichkeit hinaustreten zu dürfen.

Unser Büchlein darf nicht nur als Zeugnis eines einzelnen aufgenommen werden. Es ist der Sprecher einer mächtigen Bewegung, die in jüngster Zeit sich eifrig bemüht, das Verständnis für das Beten der Kirche wieder in die katholische Laienwelt zu tragen. Das gab der Schrift Ton und Wurf und Erfolg. Es handelt sich hier um ein wichtiges Anliegen der katholischen Welt. Gottes Segen wird ihm nicht fehlen.

Man empfindet allerdings einen starken Gegensatz, wenn man vom „Geist der Liturgie" zu Newmans Büchlein übergeht. Aber eines schließt das andere nicht aus. Newman selbst hat bei all seinem Bedürfnis nach persönlicher Aussprache mit Gott von einem solchen Gegensatz nichts gewußt. Noch lange, bevor er zur Kirche zurückfand, am Tage, da er seinen teuren Freund Hurrel Froude begraben,

[1] Absicht und Stimmung des Werkchens bringen es mit sich, daß gewisse sachliche und formelle Schwierigkeiten der Liturgie — zumal des Breviergebets —, die einstweilen unauflösbar sind, nicht berührt werden; dem Kundigen sind sie bewußt.

nahm er als Andenken an den verstorbenen Gefährten dessen Brevier an sich und übte an diesem liturgischen Gebetbuch katholisches Empfinden. Und Feinsinnigeres über Leben in der Liturgie als Newman in seiner Osterpredigt (Plain Sermons) hat auch Guardini nicht gesagt.

Aber allerdings in dem vorliegenden Büchlein ist man weit entfernt von der fast unpersönlichen Gebetsstimmung der Liturgie. Es sind einzigartige Bekenntnisse einer Seele, die echte Frömmigkeit mit seltenem Tiefblick ins Leben und seelischer Empfindsamkeit verbindet. Man hat beständig das Gefühl, diese betende Seele bleibe auch in der schauervollen Nähe ihres Gottes in unmittelbarer Berührung mit den großen Menschenfragen. Das ist das Eigenartige an diesem modernen Beter. In seinem Beten setzt er sich beständig vor Gott mit den schweren Rätselfragen von Welt und Mensch auseinander. Während sonst ein inbrünstiges Gebet den Vorstellungskreis wohl verengt, weil der eine Mittelpunkt übermächtig beleuchtet wird, scheint Newman in der Inbrunst keineswegs auf sich selbst zu vergessen; von einem sehr als wirklich empfundenen Ichbewußtsein aus spricht er in ergreifender Unbefangenheit zu seinem Gott. Dieser feinfühlige Mensch, dessen Auge stets durch die Schleier der Endlichkeit die unwandelbare Wahrheit suchte, ist doch ein echter Realist. Ein Realist des Betens, ein Realist, weil er auch vor Gott noch der Weltwirklichkeit inne bleibt. Der ganze Reichtum eines tiefen Seelenlebens — und er hatte viel erlebt — wird vor den ewigen Herrn der Seele getragen, das schmerzliche Ringen, das bange Zagen, das starke Hinauslangen über die enge Endlichkeit. Aber all das nicht in seiner naturhaften Schwere, sondern verklärt und verklingend in Gottesnähe. Eine herbe Wahrhaftigkeit durchzieht diese Bekenntnisse und zwingt den Leser — nein, den Beter zu ergriffener Sammlung. Diese Gebete sind wahrlich keine Kunstblumen, man fühlt in ihnen noch das zuckende Leben, sie sind mit Herzblut geschrieben, ohne Bindung durch Gewohnheit und Formel, wahre Durchbrüche des Lebensgefühls aus der empfundenen Nähe Gottes heraus.

Gern möchte man die schönsten Gebete wiedergeben, sie wären ebensoviele Beiträge zur Geschichte dieser seltenen Seele. Einige Zeilen sollen hier doch stehen, echt „newmanisches" Gut.

„... Aber ich hätte nötig, daß du mir Tag für Tag, entsprechend den neuen Umständen und Bedürfnissen des Lebens, deine Lehren erteiltest. Du müßtest mir den wahren göttlichen Instinkt für die geoffenbarten Wahrheiten geben, so daß ich aus der Erkenntnis der klar definierten Wahrheiten auch das nicht Definierte mit Sicherheit verstehen könnte. Dieses Verständnis deiner Wahrheiten hätte ich besonders nötig, um mich vor falschen Annahmen und Zeitmeinungen, vor irrigen Auslegungen und Zeitströmungen zu bewahren. Ich brauche den Geist des Pfingstfestes, den Paraklet, der die heiligen Väter und die Kirche beseelt hat und mit dem ich wie sie nicht nur über die erklärte Lehre sprechen, sondern auch über die nicht erklärte wie sie denken könnte" (127).

„... Dann aber bitte ich dich auch um deines unendlichen Mitleids willen, sei nicht zu streng, sondern mild in deinen Ratschlüssen gegen mich; suche mich

nicht heim mit schweren Prüfungen, die nur Heilige ertragen können, sondern habe Mitleid mit meiner Schwäche, führe mich, wenn ich dich bitten darf, einen ruhigen und sichern Weg zum Himmel. Gleichwohl überlasse ich alles deiner Hand, mein liebevoller Erlöser, ich feilsche nicht, nur lege mir keine zu harten Prüfungen auf, und wenn du es tust, so verleihe mir auch entsprechend große Gnade" (130).

„Allmächtiger Gott, du bist die unendliche Fülle aller Vollkommenheiten.... Das ist ein einfacher Schluß meines Verstandes, wenn auch die Vorstellung mich zu erdrücken scheint. Ich glaube aber fest und unerschütterlich an dieses dunkle Geheimnis, weil ich durch meine eigene Erfahrung und deine unzähligen Wohltaten eine Ahnung und Beweise deines Daseins und Wesens erhalten habe. Ich glaube es durch das Zeugnis meines Gewissens als eine mir unmittelbar gegenwärtige Tatsache; ich müßte mein eigenes Dasein und meine Person leugnen, wenn ich Dasein und Persönlichkeit Gottes in Abrede stellen wollte; ich würde die Grundlagen meines Verstandes und meines Lebens verlieren. Ich glaube es auch, weil ich ohne dich, mein Leben, nicht bestehen könnte und weil ich von deiner Gemeinschaft ein Glück erwarte, das alle Begriffe übersteigt. Ich glaube es durch die Furcht, die ich empfände, wenn ich in dieser trostlosen Welt ohne Schutz und ohne Stütze wäre, und vor allem glaube ich es aus Liebe zu dir, aus Freude an deinem Ruhm und deiner Größe, aus untilgbarer Sehnsucht nach dir, dem lebendigen Gotte ..." (184).

Beide Büchlein, die wir unsern Lesern vorführten, sind nur erste Boten einer folgenden Sammlung. „Ecclesia orans" heißt die eine, und Abt Ildefons Herwegen zeichnet als Herausgeber. Schon sind mehrere Bändchen von seinen Söhnen geliefert, die uns den Weg weiter geleiten, den Guardini gewiesen. Und dem Newman-Büchlein ist das Programm einer „Sammlung religiöser Geister, Studien und Texte zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur, herausgegeben von Dr. M. Laros", angefügt, das jeden Freund des religiösen Lebens und der geistigen Güter unseres Volkes mit freudiger Erwartung erfüllt.

Beide Unternehmungen gerade in gegenwärtiger Stunde sind Denkmäler echtesten deutschen Idealismus, Mahner zur wahren Selbstbesinnung, Vorboten einer schöneren Auferstehung unseres Besten. Wir haben noch Güter, die uns keiner nehmen kann.

Ernst Böminghaus S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Die Unparteilichkeit Papst Benedikts XV. im Weltkriege.

Hauptsächlich nach ungedruckten Urkunden.

Das Friedensrundschreiben Benedikts XV. vom 23. Mai dieses Jahres verpflichtet uns alle auf den Geist der christlichen Liebe und Versöhnung. Der Papst spricht mit Macht und Würde, ernst und eindringlich. Wer noch den Christennamen tragen will, muß sich seiner Forderung fügen.

Benedikt XV. war berufen, diese Forderung an die Menschheit zu stellen. Zunächst als Stellvertreter Jesu Christi. Aber auch abgesehen davon; wenn überhaupt jemand, so durfte er es wagen, die entfremdeten und verhetzten Völker an den Geist christlicher Liebe und Barmherzigkeit zu mahnen, weil dieser Geist seine ganze Haltung und seine Handlungen im Kriege bestimmt und beseelt hat. In seinen Mahnungen an die Oberhäupter der kriegführenden Völker vom 1. August 1917 spricht er es selbst feierlich aus:

„Gleich zu Beginn Unseres Pontifikats inmitten der Schrecken des furchtbaren über Europa hereingebrochenen Krieges haben Wir Uns drei Dinge vor allem vorgenommen: zunächst eine vollkommene Unparteilichkeit allen Kriegführenden gegenüber zu bewahren, wie es demjenigen ziemt, der als der gemeinsame Vater alle seine Kinder mit der gleichen Liebe umfaßt; ferner Uns ununterbrochen zu bemühen, allen möglichst viel Gutes zu tun, und zwar ohne Ansehen der Personen, ohne Unterscheidung von Nationalität und Religion, wie es ebensosehr das allgemeine Gesetz der Nächstenliebe wie das geistliche Amt, das Christus Uns anvertraut hat, Uns vorschreibt; endlich — wie es ebenfalls Unsere Friedensmission verlangt — nichts zu unterlassen, soweit es in Unserer Gewalt steht, was dazu beitragen könnte, das Ende dieses Unglücks zu beschleunigen, indem Wir versuchten, die Völker und ihre Oberhäupter zu gemäßigteren Entschlüssen, zu den tröstlichen Beratungen über den Frieden, einen ‚gerechten und dauerhaften Frieden', zu führen."[1]

Als Benedikt XV. vor drei Jahren dieses Bekenntnis ablegte, war es uns vielleicht schwer, seine Worte voll zu würdigen, weil damals die Zu-

[1] Acta Apost. Sedis IX (1917) 417.

sammenhänge der päpstlichen Kriegs- und Friedenspolitik noch nicht klar zutage traten. Heute kennen wir diese Zusammenhänge schon viel besser. Es mag daher heute, wo der Heilige Vater uns auffordert, seinem Beispiel zu folgen und die Rettung Europas der Macht christlicher Liebe und Versöhnung anzuvertrauen, von Belang sein, rückschauend die Stellungnahme Benedikts XV. zu den großen Fragen und Nöten der letzten sechs Jahre klarzulegen.

Der Heilige Vater selbst bezeichnet seine Haltung in der Note vom 1. August 1917 mit drei Worten: vollkommene Unparteilichkeit allen Kriegführenden gegenüber; allen möglichst viel Gutes tun; die Völker zu einem wahren Frieden führen. Auf diese dreifache Einstellung des Papstes dem Weltgeschehen seit 1914 gegenüber: auf *seine Unparteilichkeit, seine Kriegsfürsorge und seine Friedenstätigkeit* haben wir deshalb unser Augenmerk zu richten. Das Folgende beschäftigt sich mit dem ersten der drei Genannten.

Benedikt XV. faßte seine *Unparteilichkeit* nicht als rein teilnahmslose Ohnseitigkeit auf, sondern als Beurteilung der Ereignisse — wenn und soweit sie sich überhaupt beurteilen ließen — nach den Grundsätzen der Sittlichkeit, der christlichen Liebe und des allgemeinen Wohls. Es war das die *einzig mögliche Stellung* für den Papst als das Haupt einer Weltkirche. Von den 300 Millionen Katholiken der ganzen Welt waren nicht weniger als 188 Millionen in den Streit verwickelt, 124 Millionen auf seiten der Entente und 64 Millionen in den Staaten der Mittelmächte. Die übrigen 120 Millionen standen mit Ausnahme der spanischen Welt und der deutschen Schweiz mehr oder weniger unter dem beherrschenden Einfluß der Ententepresse. Der Papst sah sich also in der Lage eines Vaters, unter dessen Kindern Streit ausgebrochen ist. Da blieb ihm nichts übrig, als sich gegen alle freundlich und wohlwollend zu zeigen, alle im allgemeinen ihrem Charakter und ihrer augenblicklichen seelischen Verfassung entsprechend an die sittlichen Forderungen zu mahnen, zu vermitteln und zu versöhnen, und im übrigen durch vorsichtige Zurückhaltung Schwierigkeiten zu umgehen und die großen Weltwerte der Kirche zu schützen.

Diese Stellung war für Benedikt XV. aber *auch außerordentlich schwer*. Während des Krieges standen viele — hüben, und drüben noch viel mehr — unter dem Bann der einseitig gerichteten Presse, die immer vom eigenen Recht predigte, und konnten es darum nicht ver-

stehen, daß der Papst in großen und kleinen Kriegsfragen nicht Partei ergriff, sondern eine Mittelstellung einnahm oder einfach schwieg. Es ist bezeichnend, was Kardinal Gasparri darüber am 6. Februar 1918 bei Besprechung der Weihnachtsallokution Benedikts XV. vom 24. Dezember 1917 an den Kardinal von Köln schreibt: „Um den Nachstellungen seiner Feinde auszuweichen und anderseits dem Prinzip absoluter Unparteilichkeit treu zu bleiben, ist der Heilige Stuhl genötigt, Maßnahmen einer Mittellinie zu treffen, und diese werden oft von beiden Parteien übel ausgelegt."

Beide kriegführenden Gruppen untersuchten mißtrauisch jedes Wort des Papstes, beide beobachteten scharf jeden seiner Schritte. Seine Friedensnote vom 1. August 1917 galt bei uns als ententefreundlich, in Frankreich als ganz einseitig deutsch; in Italien hat man die Isonzoniederlage Herbst 1917 den lähmenden und verheerenden Wirkungen zuschreiben wollen, die der päpstliche Friedensruf in der italienischen Volksseele hervorgebracht habe. Durch den Eintritt Italiens in den Krieg Ende Mai 1915 gestaltete sich die Lage des Heiligen Stuhles besonders schwierig. Der Vatikan wurde in jenem Augenblick aus einem ohnseitigen Lande hineingepflanzt in einen Ententestaat, mit dem er nie diplomatische Verbindungen hatte anknüpfen können, und der damals — man denke an § 15 des Londoner Geheimvertrags — wenig Rücksichtnahme auf die schwierige Lage des Heiligen Stuhles versprach. Es ist auch ein offenes Geheimnis, daß von da an gewaltige Anstrengungen gemacht worden sind, besonders von Frankreich, um Benedikt XV. ganz auf die Seite der Entente zu ziehen oder doch als durchaus ententefreundlich erscheinen zu lassen. Für viele Franzosen war es schon ein Bruch der päpstlichen Unparteilichkeit, wenn uns der Papst nicht offen der Schuld am Kriege zieh. Sie war ja erwiesen; dann mußte er sie aber auch aussprechen, wenn er wirklich gerecht urteilte. Mit den Jahren wurden diese Schwierigkeiten immer größer. Sie sprechen klar aus einer Bemerkung des Kardinals Gasparri, die er machte, als wir uns Weihnachten 1917 an den Worten des Papstes über die Einnahme Jerusalems stießen[1]. „Man könnte fast glauben", schreibt er, „daß man in Deutschland nicht weiß, was im Ausland gesprochen und geschrieben wird, und daß man ganz und gar nicht die peinliche Lage des Heiligen Stuhles versteht hinsichtlich seiner Freiheit im Denken und Handeln." Ein Bruch des Papstes mit irgendeiner der kriegführenden Mächte konnte aber in der

[1] In dem erwähnten Brief an Kardinal v. Hartmann vom 6. Februar 1918.

katholischen Kirche unberechenbaren Schaden anrichten. Was er bei uns zur Folge gehabt hätte, wissen und fühlen wir selbst. Einen Bruch mit der Entente mußte aber der Heilige Stuhl ebensosehr oder noch mehr fürchten. Was hätte ein solcher in Italien nach sich gezogen, wo der Vatikan, der allseitig ausgebaute Regierungsmittelpunkt der katholischen Kirche mit all seinen Geschäftsstellen und Archiven, dem Staat äußerlich vollständig hilflos gegenüberstand? In Frankreich mit seiner zerrütteten Kirchenpolitik und der Rom sicher nicht günstig gestimmten Regierung einerseits, mit seinen durch und durch völkisch gesinnten und für die Politik eben dieser Regierung begeisterten Katholiken anderseits hätte ein Bruch geradezu verheerend wirken können. In das Verhältnis des Vatikans zu England spielte nicht bloß die Stellung der Katholiken Großbritanniens hinein, sondern außerdem die irische Frage, der blühende Stand der katholischen Kirche in Kanada und Australien, und vielleicht noch mehr als das alles die Zugehörigkeit riesiger katholischer Missionsgebiete zum englischen Weltreich. Welch unerträglichen Druck die Regierung in London hier unter Umständen auf den Heiligen Stuhl ausüben konnte, sehen wir am Schicksal der deutschen Missionen und Missionäre im Weltkrieg. Das alles zeigt zur Genüge, vor welch gewaltige Schwierigkeiten das Papsttum durch den Ausbruch und die Entwicklung des Krieges gestellt war. Eine Bemerkung des Kardinals v. Hartmann kennzeichnet treffend die Lage Benedikts XV.: „Der Nachfolger des hl. Petrus macht in der Tat ein wahres Martyrium durch und ist nicht mit Unrecht mit Daniel in der Löwengrube zu vergleichen.“ [1]

Man hat dem Papst denn auch in Deutschland den Vorwurf gemacht, er sei den Schwierigkeiten erlegen und habe sich ganz auf die Seite unserer Gegner gestellt: „Das Schifflein Petri wird unter Benedikt XV. und Gasparri von einer gewaltigen romanischen Flut getragen, die es notgedrungen in den Ozean der vier Fünftel der völkerumfassenden Entente treibt.“ Es steht fest, „daß an der Kurie ein deutschfeindlicher Romanismus reinsten Wassers ausschlaggebend ist“ [2].

---

[1] Brief an Kardinal Gasparri vom 23. Februar 1918.

[2] Papst, Kurie und Weltkrieg. Historisch-kritische Studie von einem Deutschen. Zweite Auflage (Berlin 1918, Säemannverlag) 79 und 131. — Der dem ungenannten Verfasser dieses Buches zu Gebote stehende Stoff waren nur Bruchstücke, die Verwendung des Stoffes gar einseitig. Um ein richtiges Bild vom Papst im Kriege zu geben, ist Einsicht in die Archive erfordert. Schon allein der Briefwechsel des Vatikans mit den deutschen Bischöfen, besonders mit Kardinal v. Hart-

In ihrer Allgemeinheit beweist die Anklage nichts; denn die Gegenseite hat oft mit noch viel mehr Schärfe gerade die umgekehrte Anklage gegen Benedikt XV. erhoben. Die katholischen Blätter des Auslands mußten ihn während der letzten sechs Jahre häufig gegen den Vorwurf einseitiger Deutschfreundlichkeit verteidigen. Juni 1918 wagte National Review sogar zu behaupten: wenn gerade in den britischen Ländern, in denen die Katholiken stärkere Minderheiten bildeten, die Liebe zum Imperium nicht eben groß sei, so sei das natürlich auf deutsche Einflüsse zurückzuführen, denen auch der Vatikan sich gern hingebe. Noch viel schärfer ist das Urteil gewisser französischer Kreise. Darnach hat sich Benedikt XV. zum Schemel der österreichisch-deutschen Politik gemacht. Beim Eintritt Italiens in den Krieg hat er durch seinen offenen Friedensbrief an Kardinal Seraphinus Vanutelli[1] die Gemüter verwirrt und kriegsscheu gemacht. Sein Friedensgebet hat den Einspruch des katholischen Gewissens herausgefordert. Zu allen Kriegsverbrechen hat er geschwiegen, so daß man in Frankreich und Belgien einfach entsetzt war. „Die einzigen, die Beifall klatschten, wenn der Papst sprach, sind die Deutschen und besonders die Türken." „Man suche in den Schreiben oder Worten Benedikts XV. auch nur ein Wort des Tadels gegen Deutschland, man wird es nicht finden." Er hat es gewagt, aus der Neutralität ein Dogma zu machen. Das ist die schlimmste aller Irrlehren. Ein allgemeines Konzil muß erklären, daß er ein Eindringling und seine Wahl ungültig ist. — So urteilt ein gewisser Abbé Daniel[2], und er steht mit seiner Auffassung, wie man weiß, leider nicht allein, wenn auch selbstverständlich ruhig und ehrlich denkende Franzosen nichts mit ihm zu tun haben wollen.

Wir staunen über diese Denkweise. Das eine lehren uns die beiden sich gegenseitig geradezu ausschließenden Anklagen gegen Benedikt XV. jedenfalls, daß in der Beurteilung der päpstlichen Stellung im Kriege Zurückhaltung und Vorsicht am Platze ist. Weit wichtiger als allgemeine Urteile ist aber die Klarstellung *bestimmter* Tatsachen und der *einzelnen* Handlungen des Heiligen Stuhles. Das haben denn die Gegner der päpstlichen

---

mann in Köln und der Kirchlichen Kriegshilfe der deutschen Bischöfe in Paderborn, auf den sich die vorliegende Arbeit in erster Linie stützt, zeigt die Stellung Benedikts XV. während der letzten sechs Jahre in ganz anderem Licht als die genannte Studie.

[1] Acta Apost. Sedis VII (1915) 253—255 vom 25. Mai 1915.

[2] Le Baptême de sang. Paris, Albin Michel.

Politik bei uns auch eingesehen und Benedikt XV. ungenügende Kenntnis der deutschen Verhältnisse, deutschfeindliche Haltung der päpstlichen Presse, einseitige Stellungnahme in den Fragen der Kriegsschuld und Kriegsführung, Hineinspielen seiner ententefreundlichen Gesinnung in die Verwaltung der Kirche, einseitige Kriegsfürsorge und Friedenstätigkeit vorgeworfen. Die beiden letzten Punkte erledigen sich von selbst bei Behandlung der päpstlichen Liebestätigkeit und Friedensvermittlung. Auf die übrigen soll hier näher eingegangen werden.

Es wäre verkehrt, Benedikt XV. Unkenntnis der Stimmung und der Verhältnisse bei uns während des Krieges vorzuwerfen einzig aus dem Grunde, weil das deutsche Volk im Vatikan zu wenig vertreten war. Zweifelsohne hat der Abzug der Deutschen aus Rom beim Eintritt Italiens in den Krieg die Verbindung des Heiligen Stuhles mit uns erschwert. Aber der Papst stand diesen Ereignissen machtlos gegenüber, und solche Aufgaben, wie zwischenvölkische Zusammensetzung des Kardinalskollegiums oder gleichmäßige Vertretung aller Katholiken an der römischen Kurie, ließen sich während eines Weltkrieges am allerwenigsten zu aller Zufriedenheit lösen. Übrigens haben sich immer am päpstlichen Hof Kardinäle aufgehalten, die mit den deutschen Verhältnissen bis ins Kleinste vertraut waren. Wir könnten dafür überzeugende Belege vorweisen. Der Heilige Stuhl hat auch durch einen außerordentlich regen Briefwechsel mit der Münchener Nuntiatur und den deutschen Bischöfen dem Mangel abzuhelfen gewußt. Der Einblick in die Archive, ferner was wir heute über den politischen Zusammenhang der päpstlichen Friedensvermittlung vom Sommer 1917 und über die päpstliche Kriegsfürsorge wissen, sind der beste Beweis dafür. Über das Wirken der Hungereinkreisung, über die deutsche Auffassung des U-Bootkrieges, über die Gefangenenfürsorge in Deutschland war Benedikt XV. genau unterrichtet. Über das Schicksal der Reimser Kathedrale lagen ihm der Bericht des Kardinals Luçon von Reims wie auch die Auszüge aus den Tagebüchern der deutschen Stäbe vor.

Natürlich war es dem Heiligen Vater nicht möglich, in allen an ihn herantretenden Fragen sofort klar zu sehen und richtig zu urteilen. Es ist nicht bloß für die geschichtliche Kritik lehrreich, sondern beleuchtet auch die großen Schwierigkeiten einer sachlichen Stellungnahme Benedikts XV., wenn man sieht, wie über ein und dieselbe scheinbar offenliegende Tatsache dem Vatikan die widersprechendsten Berichte zugehen. Über das Gefangenenlager Stratford-England laufen im März 1916 beim Papst von deutscher

Seite schwere Klagen ein. Ein Gegenbericht aus England schildert das Lager geradezu als Musterlager. Aus Lille kommt Winter 1918 nach Rom die Nachricht, daß französische Bürgerliche immer noch zu Zwangsarbeiten an der Front verwendet und daher häufig schwer verwundet werden. „Im Hospital von Ste Eugénie ist eine beträchtliche Zahl von Verstümmelten und Verwundeten, die sich in dieser Lage befinden, und unter ihnen Kinder im Alter von kaum 14 Jahren." [1] Der Gegenbericht der Obersten Heeresleitung lautet ganz anders: „Die Arbeitsstellen der bürgerlichen Arbeiter liegen nicht an der Front, sondern hinter der Evakuierungslinie, d. h. hinter der Linie, die das von den Einheimischen geräumte Gebiet nach rückwärts begrenzt. Im Falle ausnahmsweiser Beschießung solcher Orte werden die bürgerlichen Arbeiter sofort zurückgezogen. Im Hospital Ste Eugénie, das unter französischer ärztlicher Leitung steht, wurde durch Rücksprache mit dem Chefarzt festgestellt: seit etwa sechs Monaten sind keine französischen, unter der deutschen militärischen Behörde stehenden Zivilarbeiter eingeliefert worden. Vier Verwundete in einem Saal wurden persönlich vernommen, darunter drei Knaben von 10—14 Jahren. Sie seien verwundet worden durch feindliche Beschießung, aber nicht bei Zwangsarbeit, sondern im Elternhause." — Ende 1916 wurde der französische Abgeordnete Prat im Vatikan vorstellig wegen deutscher „geheimer Gefangenenlager", in denen Franzosen abgeschnitten von aller Welt und ohne Verbindung mit ihren Angehörigen festgehalten würden. Das Auftreten eines Abgeordneten war dazu angetan, die Sache glaubhaft zu machen. Benedikt XV. bat sofort Bischof Schulte in Paderborn um Vermittlung, und dieser meldete nach persönlicher Rücksprache mit dem Kriegsminister, daß an der Sache kein wahres Wort sei. Aber schon die päpstliche Anfrage hatte man in Berlin als Zeichen eines gewissen Mißtrauens aufgefaßt. Diese Beispiele mögen für viele andere genügen. Benedikt XV. selbst hat bei jeder Vermittlung nach der einen wie nach der andern Seite die an ihn gerichtete Bitte oder Klage offen vorgelegt und um Gegenäußerung ersucht.

Er hat auch das Gute bei uns oft und gern anerkannt. Um wieder nur einige Beispiele anzuführen: auf Betreiben des Kardinals von Köln bestimmten zwei kaiserliche Erlasse vom 2. November 1914 und vom 8. Mai 1915, daß die kriegsgefangenen Geistlichen wie Offiziere be-

[1] Bericht vom 11. März 1918 ans Große Hauptquartier.

handelt werden und womöglich täglich Gelegenheit zum Lesen der heiligen Messe erhalten sollten. Schon am 8. Dezember 1914 drückt Benedikt XV. in einem offenen Brief an Kardinal Mercier seine Anerkennung und seine Freude darüber aus[1]. Besonders dankbar hat er das bereitwillige Entgegenkommen der deutschen Regierung in Sachen des Austausches und der Internierung begrüßt. Hoch angerechnet hat er ihr die Vereinigung der gefangenen Theologiestudierenden in einem eigenen Lagerseminar. Dem Wirken der kirchlichen Kriegshilfe der deutschen Bischöfe haben der Papst und sein Kardinalstaatssekretär etwa 15 besondere Dankesbriefe gewidmet.

Die Klagen wegen einseitiger Haltung der päpstlichen Presse gehen hauptsächlich auf die kriegspolitischen Nachrichten des Osservatore Romano. Wir dürfen aber dessen schwierige Lage nicht übersehen, die ebenso eigenartig war wie die Lage des Vatikans überhaupt. Der Osservatore war ein päpstliches Blatt, suchte aber seine Leser hauptsächlich unter der italienischen Bevölkerung und unterlag deshalb in seinem politischen Teil während des Krieges der italienischen Pressezensur. Damit war er zu einem Ausgleich genötigt, den die Münchener Nuntiatur folgendermaßen bestimmt[2]: „Das genannte Blatt nimmt von keiner Seite Mitteilungen an, es druckt lediglich die Depeschen der Agenzia Stefani ab. Es wird wohl kaum nötig sein, nochmals daran zu erinnern, daß der Osservatore, welches auch der Wortlaut seiner Mitteilungen, denen er seine Spalten öffnet, sein mag, täglich bis zum Überdruß erklärt, er veröffentliche sie nur zur Information seiner Leser, und ohne Verantwortung für ihren Inhalt zu übernehmen, und ohne sie in irgendwelcher Weise zu den seinen zu machen. Bei dem Charakter der Zeitung kann es auch gar nicht anders sein."

Die Rücksicht, die der Osservatore auf Regierung und Volk Italiens nehmen mußte, erklärt manche seiner Artikel, die bei uns Anstoß erregten. Es war ihm ja sogar die kurze in günstigem Sinn gehaltene Besprechung, die er am 14. Dezember 1916 dem Friedensangebot der Mittelmächte widmete, teilweise von der Zensur gestrichen. Übrigens hat ein anderes Blatt des Vatikans, die Civiltà Cattolica, die von italienischen Jesuiten herausgegeben wird, im ganzen trotz der großen Schwierigkeiten ernste Sachlichkeit und ehrliche Ohnseitigkeit beobachtet.

---

[1] Acta Apost. Sedis VI (1914) 669.

[2] Schreiben an Bischof Schulte vom 11. April 1917.

Oft wurde die päpstliche Presse von uns aber auch mißverstanden. So hat man es in Deutschland unangenehm empfunden, daß der Osservatore im Jahre 1918 die Januarbotschaft Wilsons und die Friedensrede Lloyd Georges vom 5. desselben Monats vor den Vertretern der englischen Gewerkschaften günstig besprach und als Annäherung an die Mittelmächte auffaßte. Kardinal Gasparri gibt darüber folgende förmliche Erklärung[1]: „Diese Artikel, die durch ein besonderes Zeichen kenntlich gemacht waren, trugen keineswegs amtlichen Charakter, sondern unterstanden lediglich der Verantwortung der Schriftleitung. Übrigens bezweckten sie bloß das eine: sie wollten zeigen, daß die Punkte in den Reden der beiden Staatsmänner, die annehmbare Grundlagen eines Friedens bilden könnten, schon ein halbes Jahr vorher in der gerade von der Ententepresse so gelästerten päpstlichen Friedensnote aufgewiesen worden seien." — Wir dürfen endlich nicht vergessen, daß keine Presse gegen die Fortsetzung der Hungersperre, das Auslieferungsansinnen und den ganzen Versailler Frieden so scharf Stellung genommen hat wie gerade die Blätter des Vatikans.

In den Fragen der Kriegsschuld und des Rechtes der verschiedenen Mächte, am Kriege teilzunehmen, hat sich Benedikt XV. die größte Zurückhaltung auferlegt, weil er diese Fragen nicht lösen konnte, sich zu ihrer Lösung auch nicht berufen fühlte und deshalb durch eine bestimmte Stellungnahme aus seiner Unparteilichkeit herauszutreten fürchtete. Was er tun konnte und tun mußte, hat er getan. Er hat alles Unrecht verurteilt, wo immer und von wem immer es verübt sein mochte.

Über die Schuld am Krieg überhaupt hat er sich nie geäußert. Die päpstlichen Blätter verlangen zu deren Feststellung vorbehaltloses Auflegen der diplomatischen Aktenstücke aus den Geheimarchiven aller beteiligten Regierungen. Die Schuld am Kriege treffe überhaupt nicht den einen oder andern Menschen, sondern die traurige Politik der herrschenden Gottlosigkeit[2].

In der Frage des deutschen Einmarsches in Belgien hat man Benedikt XV. von Ententeseite zu einer offenen Stellungnahme gegen uns drängen wollen. Anlaß dazu gab die Unterredung Latapies, eines Mitarbeiters der Liberté, beim Papste Frühjahr 1915. In der Veröffentlichung des Fragegespräches zeichnete Latapie den Papst einseitig deutschgesinnt. Der Vatikan erklärte seine Darstellung für irreführend. Aber

---

[1] Schreiben an Kardinal v. Hartmann vom 6. Februar 1918.

[2] In den Aufsätzen über den Versailler Frieden Juni bis August 1919.

der Sturm war entfesselt, und von englischer, belgischer und französischer Seite verlangte man vom Heiligen Stuhl eine rückhaltlose Erklärung. Kardinal Gasparri gab sie in einem offenen Schreiben vom 6. Juni 1915 an den belgischen Gesandten beim Vatikan Herrn van den Heuvel[1]:

„Der Kanzler des Deutschen Reiches, Herr v. Bethmann Hollweg, hat am 4. August 1914 öffentlich im Plenum des Reichstages erklärt, daß Deutschland durch seinen Einmarsch in Belgien in Widerspruch mit den internationalen Gesetzen die Neutralität Belgiens verletzt habe. In den jetzigen Konflikten erhebt gewöhnlich die eine Partei die Beschuldigung, die andere berichtigt, und der Heilige Stuhl, der nicht Licht auf die Tatsachen werfen kann durch eine Untersuchung, sieht sich in der Unmöglichkeit, sich auszusprechen. In dem vorliegenden Falle dagegen hat der deutsche Kanzler anerkannt, daß der Einfall in Belgien eine Neutralitätsverletzung sei und im Widerspruch zu den internationalen Gesetzen stehe, obwohl er ihn aus militärischer Notwendigkeit für gerechtfertigt erklärte. Der Einfall in Belgien ist also unmittelbar enthalten in den Worten der Konsistorialansprache vom 22. Januar 1915, mit denen der Heilige Vater laut jede Ungerechtigkeit verurteilt hat, von welcher Seite und aus welchem Grund eine solche mag verübt worden sein. Inzwischen hat Deutschland zwar einige Dokumente des belgischen Generalstabs veröffentlicht, aus denen es beweisen will, daß Belgien vor dem Kriege seinen neutralen Verpflichtungen nicht nachgekommen ist, und daß infolgedessen im Augenblicke des Einfalls die belgische Neutralität nicht mehr bestanden hat. Es ist nicht Sache des Heiligen Stuhles, diese geschichtliche Frage zu entscheiden. Eine derartige Entscheidung ist in diesem Falle auch nicht nötig. Selbst wenn man die deutsche Auffassung billigte, so bliebe es immer wahr, daß Deutschland nach dem Geständnis des Kanzlers in das belgische Gebiet eingedrungen ist mit dem Bewußtsein, die Neutralität zu verletzen, und deshalb ein Unrecht zu begehen. Und das genügt, um dergleichen Handlungen als unmittelbar in die päpstliche Ansprache eingeschlossen betrachten zu müssen."

Der Gegenseite war die Erklärung des Kardinalstaatssekretärs nicht offen und unparteiisch genug, und wir empfanden sie als zu hart gegen uns. Man wird aber nicht leugnen können, daß der Brief Gasparris sich mit diplomatischem Geschick die Auffassung des Herrn v. Bethmann Hollweg zunutze macht, die dieser auch noch jetzt in seinen „Betrachtungen zum

[1] Osservatore Romano Nr. 197 vom 18. Juli 1915.

Weltkrieg" festhält. Kardinal Gasparri bemerkt zudem ausdrücklich[1], ruhig urteilende Personen, die er vor Absendung der Note befragt habe, hätten ihm erklärt, seine Stellungnahme müsse Belgien und Frankreich befriedigen und könne in Deutschland nicht unangenehm berühren.

Wenn Benedikt XV. das Unglück, das der Krieg über das belgische Volk gebracht, und gewalttätige Handlungen, wie Erschießung unschuldiger Priester, die von einzelnen Deutschen leider begangen worden sind, tief bedauert, Bischöfe und Volk getröstet, und bei den deutschen Behörden für Belgier, die — mit oder ohne Schuld — in die politischen Wirren verwickelt waren, vermittelt hat, so werden wir das zu würdigen wissen. Übrigens stand der Heilige Stuhl auch nicht an, falschen Gerüchten zu begegnen, soweit es ihm möglich war. Einem Spanier ist so in Rom auf Befragen über die Mißhandlung von Ordensschwestern durch Soldaten erklärt worden: nach sehr genauen Nachforschungen könne es sich bloß um drei Fälle handeln. Ganz zweifelsfrei festgestellt sei bloß ein Fall. Der betreffende deutsche Offizier sei sofort degradiert und bestraft worden[2].

Den Eintritt Italiens in den Krieg hat Benedikt XV. um des Unglücks seines Vaterlandes willen in einem offenen Brief an Kardinal Seraphinus Vanutelli vom 25. Mai 1915[3] tief bedauert. Über Recht oder Unrecht des italienischen Kriegsbeginnens hat er sich des Urteils enthalten, wiewohl ihm von Ententeseite schon jene Bemerkung übel gedeutet wurde. Die gleiche Haltung beobachtete der Vatikan Amerika gegenüber. Der Amerikaner Marshall, der im Dezember 1917 zu einer Befragung des Papstes zugelassen wurde, erklärte zwar, Benedikt XV. habe sich zum Eintritt seines Landes in den Krieg mehr zustimmend geäußert. Aber Kardinal Gasparri erhob Einspruch gegen diese Darstellung[4]. Der Bericht Marshalls gebe den päpstlichen Gedanken nicht richtig wieder; in einigen Übersetzungen aus dem Englischen sei sogar durch Auslassen von Wörtern der Sinn verändert worden. „Seine Heiligkeit hielt sich betreffs des Krieges in allgemeinen Ausdrücken, und getreu seiner Unparteilichkeit den Kriegführenden gegenüber mißbilligte er den Eintritt Amerikas in den Krieg nicht, billigte ihn aber auch nicht im geringsten."

---

[1] Schreiben an Kardinal v. Hartmann vom 24. Juli 1915.
[2] Abschrift des Fragegespräches im Archiv des Kardinals von Köln.
[3] Acta Apost. Sedis VII (1915) 254.
[4] Schreiben vom 23. März 1918 an Kardinal v. Hartmann.

Kurz vor Weihnachten 1917 rückten die Engländer in Jerusalem ein. Benedikt XV. kam in seiner Weihnachtsansprache am 24. Dezember auf das politische Ereignis zu sprechen[1]: „Auf den Straßen von Judäa — es ist zeitgenössische Geschichte — sind menschliche Berechnung und göttlicher Ratschluß gemeinsam vorgegangen; und während jene Landstriche unterwarf, hat dieser das Jahrhundert alte Gelöbnis der Väter eingelöst, indem er dem christlichen Glauben die heiligen Orte und die ehrwürdigen Stätten zurückgab, wo das Blut vergossen wurde, durch das wir erlöst sind.... Es gibt niemand, der nicht sieht, daß auch die jüngst in der Stadt Jerusalem eingetretenen Ereignisse eine besondere Sprache reden, die Unsere Aufforderung an die Völker, zu Gott zurückzukehren, noch bekräftigt, weil in Jerusalem derjenige gepriesen wurde, der im Namen des Herrn, nicht im Namen der Gewappneten erschien."

Die Worte des Papstes riefen bei uns eine nicht geringe Erregung hervor. Man las aus ihnen eine Stellungnahme des Heiligen Stuhles für die englische Politik. Katholische Blätter[2] suchten zwar Benedikt XV. zu verteidigen. Die Ansprache werte die Jerusalemer Ereignisse rein religiös: die besetzende Macht möge mit ihrem Einzug in Jerusalem politische Zwecke verfolgt haben — in dem Gedanken der Vorsehung bedeute die Wiedergewinnung der Stadt durch christliche Völker gerade in dem Augenblicke, wo das Friedensbedürfnis der Welt aufs höchste gestiegen sei, eine gewaltige Friedensmahnung. Nur dem Friedenssucher bringe Jerusalem Segen. Das sei der Sinn der päpstlichen Note.

Man hielt diese Erklärung indes für eine Verlegenheitsausflucht. Und doch entsprach sie ganz dem Gedanken Benedikts XV. Ein Schreiben Kardinals Gasparri an Kardinal v. Hartmann vom 6. Februar 1918 zeigt dies und klärt zugleich über das Werden der päpstlichen Allokution auf:

„Hinsichtlich der Ansprache", sagt der Kardinalstaatssekretär, „welche der Heilige Vater am Vorabend des heiligen Weihnachtsfestes an das Heilige Kollegium gehalten hat, ist es kaum nötig, zu bemerken, daß dieselbe, weit entfernt, politische Zwecke zu verfolgen, lediglich einen religiösen Inhalt hatte. Gerade deshalb ist diese Ansprache der Gegenstand unehrerbietiger Unterstellungen und übelwollender Auslegungen gewesen auch von seiten einer Presse, die als gemäßigt gelten will. Es genügt, das Giornale d'Italia aus jenen Tagen zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Und

[1] Civiltà Cattolica (Nr. 1621 vom 5. Januar 1918) 17 f.

[2] Vgl. z. B. die Köln. Volkszeitung vom 3. Januar 1918.

es ist nützlich, sich zu vergegenwärtigen, daß nach der Besetzung der heiligen Orte durch die verbündeten Mächte eine heftige antiklerikale Propaganda in Szene gesetzt wurde, um den Heiligen Stuhl bloßzustellen, entweder bei den Mittelmächten, wenn er seine Freude über die Besetzung äußerte, oder bei der öffentlichen katholischen Meinung, wenn er schwieg. Um diesem Dilemma auszuweichen, gestattete der Heilige Stuhl, daß Se. Eminenz Kardinal Pompilj, Generalvikar Sr. Heiligkeit, einer Anregung der katholischen Römer folgend, eine religiöse Feier anordne. Bei deren Ankündigung beschränkte sich der Kardinal ausschließlich auf das religiöse Gebiet. Trotz dieses Mittelwegs verurteilte die liberale Presse in der schärfsten Weise den Heiligen Stuhl wegen seines Stillschweigens, und es fehlte nicht an scharfen Angriffen und Mißbilligungen auch unter den Katholiken."

Die einzig mögliche Politik der Mittellinie, die Benedikt XV. zum Schutz seiner Unparteilichkeit hier wie schon so oft eingeschlagen hatte, war also von beiden Seiten mißverstanden oder absichtlich mißdeutet worden.

Die Vorgänge in West- und Ostpreußen und in Oberschlesien haben das Verhältnis zwischen Deutschland und Polen immer schwieriger gestaltet. Bei der deshalb gereizten Stimmung hat man auf deutscher Seite Anstoß genommen an dem Gebetsaufruf des Papstes vom 5. August dieses Jahres für Polen, weil man darin eine Stellungnahme des Vatikans für die nationalistischen Ziele der Polen erblicken wollte. Man hat aber Benedikt XV. ganz mißverstanden. Gewiß hat er nie ein Hehl daraus gemacht, daß der Heilige Stuhl die Teilung Polens im 18. Jahrhundert als Vergewaltigung eines Volkes ansah, das so gut wie jedes andere sein Recht auf Unabhängigkeit und Selbständigkeit geltend machen kann. Aber mit den allpolnischen Ausschreitungen der letzten zwei Jahre hat er sich nie einsgemacht. Am allerwenigsten in seinem Gebetsaufruf. Er sagt darin wörtlich[1]: „Jetzt ist nicht bloß der Bestand der polnischen Nation in Gefahr, sondern ganz Europa ist von den Schrecken neuer Kriege bedroht. Darum ist es nicht nur die Liebe zu Polen, sondern es ist die Liebe zu ganz Europa, die uns so sehr wünschen läßt, es möchten sich alle Gläubigen mit uns im Gebet vereinigen. . . ."

Die halbamtliche Erklärung der Civiltà Cattolica[2] steht nicht an, die Sorge des Heiligen Stuhles für Polen scharf zu trennen von der natio-

[1] Civiltà Cattolica (Nr. 1684 vom 21. August 1920) 369. [2] Ebd. 370.

nalistischen Politik der Allpolen: Man habe in dem Gebetsaufruf des Papstes vom 5. August eine Gutheißung der allpolnischen Ansprüche entdecken wollen und damit einen Widerspruch mit der früheren Verurteilung des ungerechten Nationalismus und der Nützlichkeitspolitik durch den Heiligen Vater. Indes seien doch Parteinahme für die Allpolen und Rettung Polens und Europas vor dem Bolschewismus zwei ganz verschiedene Dinge, „selbst wenn sie (die Polen) sich hätten verführen lassen durch die Täuschungen einer glühenden Vaterlandsbegeisterung und durch das Beispiel der Entente, ihre Verheißungen und die durch deren Politik geweckten Hoffnungen, derselben Entente, die sie jetzt im Stiche läßt und beschimpft".

Bis November 1918 hat Benedikt XV. über die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der englischen Hungereinkreisung und des deutschen U-Bootkrieges geschwiegen. Ententekreise wollten ihn freilich Februar 1917 zu einem offenen Einspruch gegen die U-Bootwaffe drängen. Indes erklärte der Papst, der auch über die deutsche Auffassung dieser Frage genau unterrichtet war, am 23. März 1917 Kardinal v. Hartmann, daß er sich nicht äußern werde. Wogegen sich damals die Civiltà Cattolica[1] wandte, war die scharfe Ausdehnung des U-Bootkrieges auch auf die Neutralen. Im übrigen sah sie die U-Bootwaffe als Gegenstück der englischen Hungersperre an. Die Aufrechterhaltung der letztern auch nach unserer Waffenstreckung hat der Papst tief bedauert und mißbilligt.

Um die Stellungnahme Benedikts XV. zu den Fliegerangriffen auf offene Städte richtig zu werten, genügt es nicht, bloß seine öffentlichen Kundgebungen anläßlich der Bewerfung verschiedener Städte aneinanderzureihen. Diese Kundgebungen erfolgten immer dann und nur dann, wenn der Heilige Stuhl um ein Wort der Teilnahme gebeten wurde; sie erfolgten nicht bloß bei Angriffen auf Ententestädte, sondern auch bei der Belegung Triers und der Rheinstädte mit Bomben, und sie drückten immer das Bedauern des Heiligen Stuhles über den Gebrauch dieser Waffe überhaupt aus, ohne irgendeinen Staat zu bezichtigen, daß er diese Waffe zuerst angewandt habe[2].

Benedikt XV. hat aber in der Angelegenheit noch viel mehr getan. Er verurteilte die Fliegerangriffe auf offene Städte vom Standpunkte der Sittlichkeit, weil sie erfahrungsgemäß nur selten ihr militärisches Ziel träfen,

[1] Nr. 1601 vom 3. März 1917 S. 515.

[2] Diese Auffassung des Heiligen Stuhles teilt Kardinal Gasparri am 23. März 1918 Kardinal v. Hartmann mit.

dagegen unter der friedlichen Bevölkerung allzu oft großen und schweren Schaden anrichteten. Deshalb suchte er zweimal die Kriegführenden zu gegenseitigem Verzicht auf diese Waffe zu bewegen. Der erste Versuch fällt in eine Zeit, wo wir in Luftangriffen unsern Gegnern entschieden überlegen waren, in die erste Hälfte des Jahres 1916. Benedikt XV. fragte durch Mittelspersonen vertraulich bei der italienischen Regierung an, ob sie bereit wäre zu einem Vergleich, wonach der militärische Gebrauch der Luftfahrzeuge auf die Front beschränkt werden sollte. Der Quirinal sagte zu unter der Bedingung, daß auch die andern Kriegführenden der Abmachung beiträten. Der Heilige Vater fühlte nun zunächst in Wien vor. Die k. u. k. Regierung gab dieselbe Antwort wie Italien. Jetzt wandte er sich an Deutschland. Dessen Stellung zu dem Vorschlag, so meinte er, würde viel entscheiden. Man überlegte in Berlin und im Großen Hauptquartier lange, glaubte aber schließlich am 14. September 1916 abschlägig antworten zu müssen: nach den Haager Abkommen seien Luftangriffe auf militärische Anlagen hinter der Front erlaubt, und mit Rücksicht auf die Truppe und als Gegenstoß gegen die völkerrechtswidrige Seesperre sei die Regierung genötigt, diese Waffe auch weiter zu gebrauchen. Daraufhin stellte Benedikt XV. seinen Ausgleichsversuch ein.

Die Fliegerangriffe wurden also fortgesetzt. Je länger indes der Krieg dauerte, desto mehr mußte das wirtschaftlich schwache Deutschland in der Flugzeugherstellung hinter seinen Gegnern zurückbleiben. So brachte denn der Sommer 1918 die Riesenflugangriffe auf die Rheinstädte, denen wir wenig entgegenzusetzen hatten. Jetzt wiederholte Benedikt XV. seinen Vorschlag vom Jahr 1916. Kardinal v. Hartmann verhandelte in seinem Auftrag zunächst vertraulich und mündlich mit dem Großen Hauptquartier. Dies hielt jedoch an seiner Auffassung vom September 1916 fest. Hervorragende Persönlichkeiten im Großen Hauptquartier waren auch der Ansicht, daß man unsern Gegnern unehrenhafte Kriegführung nicht vorwerfen könne. Übrigens würden die Ententestaaten auf den päpstlichen Vorschlag wohl auch ablehnend antworten. Bei dieser Auffassung unserer Obersten Heeresleitung sah der Papst davon ab, weitere Schritte zu tun[1].

---

[1] Kardinal Gasparri an Kardinal v. Hartmann am 31. März und 8. April 1916. Reichskanzler v. Bethmann Hollweg an Kardinal v. Hartmann am 14. Sept. 1916. Denkschreiben des Kardinals von Köln über seinen Besuch im Großen Hauptquartier am 10. und 11. Juli 1918. Nuntius Pacelli an Kardinal v. Hartmann am 24. August 1918.

Im Sommer 1915 veröffentlichte die Auslandspresse verschiedene liebevoll und teilnehmend gehaltene Schreiben des Vatikans an französische Bischöfe. Diese Schreiben berührten manche Kreise bei uns peinlich. Man wertete sie politisch und sah in ihnen ein Hineinspielen der ententefreundlichen Gesinnung des Papstes in die Verwaltung der Kirche. Man hat dabei aber übersehen, daß es sich immer um Antworten des Heiligen Stuhles auf die Ergebenheitsschreiben französischer Prälaten handelte oder um Trostschreiben an Bischöfe, deren Diözesen durch den Krieg heimgesucht waren, wobei Benedikt XV. es jedoch vermied, irgendwie zu politischen Fragen Stellung zu nehmen. Freilich verstand die Ententepresse oft ausgezeichnet, diese Briefe politisch auszubeuten.

Bezeichnend ist dafür die Behandlung, die ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs an den Bischof von Tarbes erfuhr. Es war die Antwort auf die Ergebenheitsadresse der in Lourdes versammelten französischen Bischöfe und lautete kurz: „Der Heilige Vater dankt für die im Namen der Nationalwallfahrt erneute Ergebenheitsadresse. Er vereinigt seine Bitten mit denen seiner geliebten Söhne in Frankreich, um von der allerseligsten Jungfrau zu erlangen, was ihnen ganz besonders am Herzen liegt, und er bittet Gott, Ew. Bischöflichen Gnaden zu segnen usw." Die Italie brachte den Brief am 30. August 1915, aber gleich mit der Überschrift: „Für den Sieg Frankreichs!" und fügte am Schluß bei: „Was den französischen Katholiken im Augenblick am meisten am Herzen liegt, ist der Sieg der Alliierten, und Benedikt XV. weiß das ganz genau."

Übrigens hätten damals, Sommer 1915, die deutschen Bischöfe nicht weniger als sechs Dankesschreiben des Heiligen Vaters an ihre kirchliche Kriegshilfe, das Trostschreiben an den Bischof von Frauenburg, ein überaus liebevolles Schreiben an Bischof Korum von Trier vom 25. April 1915[1], ein sehr anerkennendes Schreiben an den bayrischen Episkopat vom 3. Mai 1915[2], mehrere vertrauensvolle Schreiben an Kardinal v. Hartmann und das Schreiben an die Fuldaer Bischofskonferenz vom 6. September desselben Jahres vorlegen können[3]. Im folgenden Jahre lobt Benedikt XV. sogar ausdrücklich die deutschen Bischöfe in seinem Schreiben vom 8. September 1916 an die Fuldaer Konferenz[4], weil sie die Gedanken und Absichten in seinen Friedensmahnungen richtig verstanden hätten. Wenn unsere Bischöfe die aus Rom kommenden Schreiben der Presse vorenthielten,

[1] Acta Apost. Sedis VII (1915) 258 f.
[2] Ebd. 259. [3] Ebd. 460 f. [4] Ebd. VIII (1916) 356 f.

um eine politische Ausnutzung derselben zu verhindern, so werden wir ihren Standpunkt zu würdigen wissen.

Am 4. Dezember 1916 wurden drei französische Bischöfe zur Kardinalswürde erhoben, kein Deutscher und kein Österreicher. Bei uns sowohl wie in Frankreich wollte man darin wieder eine politische Stellungnahme des Vatikans sehen. Wie vorschnell dieses Urteil war, zeigt das Schreiben des Kardinalstaatssekretärs vom 6. Dezember 1916 an Kardinal v. Hartmann: Weder die Ernennung der Nuntien von Wien und München — Scapinelli und Frühwirth — zu Kardinälen im Vorjahre haben politische Bedeutung gehabt, noch die jetzige. Sie sei veranlaßt durch den im Kardinalskollegium laut gewordenen Wunsch, die inzwischen verstorbenen französischen Kardinäle zu ersetzen. Außerdem hoffe der Papst, dadurch die öffentliche Meinung in Frankreich, die gegen den Heiligen Stuhl aufgebracht sei, wieder etwas zu beruhigen. Die Ernennung von Kardinälen der Mittelmächte sei auch außerordentlich erschwert durch die augenblickliche peinliche Lage des Vatikans innerhalb des italienischen Staates. Übrigens habe der Heilige Vater im gleichen Konsistorium zwei Kardinäle der Mittelmächte, einen Deutschen — es war Kardinalfürstbischof Bertram von Breslau — und einen Österreicher in pectore ernannt. Das Schreiben kennzeichnet scharf die damaligen Schwierigkeiten des Heiligen Stuhles. Ein Kardinal in pectore hat übrigens bei der Papstwahl Stimmrecht.

Tief bedauert hat es Benedikt XV., daß der nationale Haß auch hineinflutete in das Leben der großen katholischen Familie und die Kinder derselben Mutter einander entfremdete. Als französische Katholiken im Jahre 1915 einen literarischen Feldzug gegen die deutschen Katholiken eröffneten, hat Benedikt XV. gegen ihr Vorgehen feierlich Einspruch erhoben. In seiner offenen Antwort auf die damals in Rom eingelegte Beschwerde unserer Bischöfe sagt er[1]: „Von dem Wege menschenfreundlicher Liebe würden weit abirren, die etwa glauben sollten, es sei ihnen erlaubt, die Handlungen der Katholiken eines andern Volkes durch Wort und Schrift in einer Weise herabzusetzen, daß sie, wie der Apostel[2] sagt, ‚einander herausfordern, einander beneiden', und so neuen Zunder zu der Erbitterung liefern, deren Glut sie durch Gerechtigkeit des Urteils und durch Milde der Gesinnung löschen sollten."

[1] Am 6. Sept. 1915. Acta Apost. Sedis VII (1915) 460 f.

[2] Gal. 5, 26.

Die gleiche Stellung nahm Benedikt XV. ein, als Frühjahr 1918 Ententekatholiken, darunter auch hohe Kirchenfürsten, uns wegen des deutschen Fehlschusses in die Pariser Kirche St. Gervais so heftig angriffen. Kardinal Gasparri schrieb darüber am 24. Mai 1918 an Kardinal v. Hartmann: „Wie ich bereits im Jahre 1916 gelegentlich des Memorandums der belgischen Bischöfe mitgeteilt habe, liegt es dem Heiligen Vater lebhaft am Herzen, der bedrängten Welt, in der so viele materielle und sittliche Werte in Trümmern liegen, das Schauspiel von Streitigkeiten unter den Gliedern der kirchlichen Hierarchie zu ersparen. Es ist doch die Aufgabe der Diener des Gottes der Barmherzigkeit und der Jünger dessen, der die Milde und Demut anbefiehlt, Güte und Mäßigung zu üben und die von Haß und Feindschaft erbitterten Gemüter wieder zu den Empfindungen der evangelischen Liebe zurückzuführen."

Wenn die Heiligsprechung der Jungfrau von Orleans nationalistisch ausgedeutet und mißbraucht worden ist, so entspricht das keineswegs den Absichten Benedikts XV. Gewiß hat der Heilige Vater bei seiner feierlichen Ansprache über Johanna am 6. April 1919 außerordentlich herzliche Worte für das französische Volk gefunden[1]. Wir müssen aber seine Worte aus den Verhältnissen heraus verstehen, unter denen sie gesprochen sind. Im Zusammenhang brauchen sie doch nicht mehr zu sagen als: Beim Andenken an Johanna d'Arc und an ihrem Ehrentage möchte man wünschen, ein Kind des Landes zu sein, und da sei er deshalb wenigstens dem Herzen nach Franzose. — Wir dürfen in solchen Dingen nicht zu eng und ängstlich denken. Wenn der Heilige Vater der französischen Empfänglichkeit für freundliche Worte Rechnung trägt, so ist darum seine Liebe zu uns nicht geringer. Wir dürfen nicht vergessen, was Kardinal Gasparri in einem ähnlichen Fall, wo wir uns verletzt fühlten, an Kardinal Frühwirth schrieb[2]: „Der Heilige Stuhl liebt und schätzt die deutschen Katholiken und weiß, daß er auf sie rechnen kann." Die Worte des Papstes vom 6. April 1919 sollten wohl auch der tiefen Verstimmung begegnen, die gerade damals im siegreichen Frankreich gegen den Heiligen Stuhl herrschte, weil er im Krieg einseitig deutschgesinnt gewesen sei.

---

[1] Civiltà Cattolica (Nr. 1652 vom 19. April 1919) 171: „... noi troviamo talmente giusto che il ricordo di Giovanna d'Arco infiammi l'amore dei francesi per la loro patria, che ci duole di non essere francese che col cuore."

[2] Am 4. März 1916.

Was aber Benedikt XV. von der Fürbitte der hl. Johanna erwartet, ist das Gegenteil und der Tod des ungeordneten Nationalismus und Nationalhasses. Am Schluß seines eindringlichen Friedensrundschreibens vom Mai dieses Jahres erfleht er von der Fürbitte der Gottesmutter und der drei Heiligen, die vor Pfingsten auf die Altäre erhoben worden sind, „daß Gott in seiner Barmherzigkeit seiner Kirche die Gaben der Einheit und des Friedens schenke und durch neue Ausgießung seiner Liebe das Antlitz der Erde zum Wohl der ganzen Welt erneuern möge".

Am 4. März 1916 schrieb Kardinal Gasparri an Nuntius Frühwirth: „Es ist falsch, daß der Heilige Stuhl mehr zur Entente hinneigt als zu den Mittelmächten. Der Heilige Stuhl ist nie abgewichen und wird nie abweichen von der Linie unbedingter Unparteilichkeit, auf die er sich von Kriegsbeginn an festgelegt und an die er sich gehalten hat und noch strenger halten wird, nachdem die Vertreter der Mittelmächte Rom verlassen haben."

Die Archive bergen noch manches Schriftstück, das von den unendlichen Schwierigkeiten erzählen kann, die sich der Neutralität des Vatikans in den Weg stellen wollten, aber auch von dem ehrlichen Willen, der unbeugsamen Tatkraft und der großen Klugheit, mit denen Benedikt XV. sich in allen an ihn herantretenden Fragen ein sachliches Urteil zu bilden und seine Unparteilichkeit festzuhalten suchte, indem er gleichzeitig seine sittliche Macht dazu benutzte, um überall und zum Wohle aller zu versöhnen, zu vermitteln und die Leiden des Krieges so viel wie möglich zu lindern.

Wir stehen freilich den Ereignissen und führenden Männern der letzten sechs Jahre noch viel zu nahe, als daß die Archive alles frei sagen könnten, was sie über die Stellung des Vatikans zu den politischen und kirchenpolitischen Fragen wissen. Aber schon was hier mitgeteilt worden ist, dürfte zu dem Nachweis genügen, daß die in deutschen wie ausländischen Veröffentlichungen unternommenen Versuche, Benedikt XV. zum Parteigänger einer Mächtegruppe zu stempeln, der wissenschaftlichen Wahrheit und Gerechtigkeit nicht entsprechen.

Robert Leiber S. J.

Der heutige Stand der Relativitätstheorie.

1.

Die erste Anregung zu den Gedankengängen, die heute unter dem Namen „Relativitätstheorie" eine so allgemeine Beachtung finden, gaben Versuche über die Ausbreitung des Lichtes, die Michelson im Jahre 1881 anstellte. Zum Verständnis der ganzen ungeheuren Entwicklung ist es durchaus notwendig, sich über den Wert und die Bedeutung dieser Versuche, wenn auch nicht in den technischen Einzelheiten, eine klare Einsicht zu verschaffen. Dazu sei es gestattet, die Versuche vorerst so zu beschreiben, als ob es sich um die Ausbreitung des Schalls und nicht des Lichtes gehandelt hätte, da die Geschwindigkeit des Lichtes so über alle Vorstellung groß ist, daß dem weniger geübten Leser dadurch das Verständnis erschwert werden könnte.

Angenommen, von einem Kirchturm wird Punkt 12 Uhr ein Glockenzeichen gegeben. Der Schall pflanzt sich gleichmäßig nach allen Richtungen fort und wird nach 10 Sekunden an allen Orten, die ringsum auf einem Kreis von 3,3 km Halbmesser gelegen sind, zu gleicher Zeit gehört werden. Den Mittelpunkt des Kreises bildet der Kirchturm. Am folgenden Tage kommt ein Luftschiff in voller Fahrt von 180 km in der Stunde über den Ort geflogen. Gerade 12 Uhr, als das Glockenzeichen ertönt, steht es in geringer Höhe senkrecht über dem Turm. Aber während der 10 Sekunden, die der Schall braucht, um die Kreislinie zu erreichen, hat das Luftschiff sich bereits 500 m von dem Turm, dem Mittelpunkt des Kreises, entfernt. Es ist also in diesem Augenblick in seiner Fahrtrichtung nur mehr 2,8 km von der Front der Schallwelle entfernt, während es in entgegengesetzter Richtung jetzt 3,8 km Abstand hat. Gesetzt daher, das Luftschiff wäre über seinen Bewegungszustand in Unkenntnis — man denke etwa an einen Freiballon im Nebel —, es hätte 12 Uhr gerade unter sich das Signal gehört und es erführe, welchen Abstand es 12 Uhr 10 Sekunden von den verschiedenen Punkten der Schallwellenfront hatte, so könnte es daraus die Richtung und Geschwindigkeit seiner Bewegung im Luftraum erschließen. Nehmen wir aber an, das Luftschiff wisse gar nichts von

seiner Bewegung, nicht einmal, daß es beweglich ist, auch der Kirchturm existiere nicht und das Signal sei im dichten Nebel mit einer Glocke im Luftschiff selbst gegeben, dann würde man schließen, der Schall pflanzt sich in den verschiedenen Richtungen verschieden schnell fort, in der einen Richtung macht er 2,8 km, in der entgegengesetzten 3,8 km in 10 Sekunden.

Ein solcher Freiballon im Äthermeer ist unsere Erde, oder richtiger gesagt, unser ganzes Sonnensystem. Wir wissen nicht, in welcher Richtung und mit welcher Geschwindigkeit es sich darin bewegt. Das könnten wir aber erfahren, wenn wir den oben beschriebenen Versuch mit einem Lichtsignal machten, also wenn wir die scheinbar verschiedene Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes in den verschiedenen Richtungen bestimmten. Das hat Michelson versucht. Das Ergebnis war vollständig negativ, die Entfernung der Erde von der Wellenfront war in allen Richtungen dieselbe. Das würde also besagen, daß unser Sonnensystem sich gar nicht durch den Weltenraum hindurchbewegt. Nun bewegt sich aber die Erde sicher um die Sonne, ihre Geschwindigkeit dabei beträgt in tangentialer Richtung rund 30 km in der Sekunde. Folglich muß der Abstand der Erde von der Lichtwellenfront 1 Sekunde nach Aussenden eines Lichtblitzes in der Richtung der Tangente 30 km weniger betragen als in der Richtung zur Sonne hin. Trotzdem war das Resultat des Versuches ein gänzlich negatives. Die Erde ist der Wellenfront nach allen Richtungen gleich nahe, es zeigt sich kein Unterschied nach irgendeiner Richtung. Um das ganz Unbegreifliche dieses Ergebnisses nachzuempfinden, denke man an den Schallversuch zurück. Man stelle sich vor, das Luftschiff ist am hellen Tag über den Kirchturm weggefahren, es hat Häuser und Felder unter sich fortziehen gesehen, und bei der Messung ergibt sich, es befindet sich dennoch im Zentrum der Kugelwelle, von allen Punkten der Front gleich weit entfernt. Michelson wiederholte seine Versuche mit verfeinerten Apparaten, er überzeugte sich schließlich, daß seine Instrumente schon $^1/_{100}$ des zu erwartenden Effekts anzeigen würden; er zog andere Physiker hinzu, man legte eine genaue Beschreibung der Versuche der ganzen Öffentlichkeit vor, die hervorragendsten Physiker prüften alles nach: das Resultat blieb dasselbe. „Es ist mit den Lichtsignalen nicht möglich, die Bewegung eines Körpers durch das Äthermeer nachzuweisen."

Die Bewegung eines Körpers gegen den Äther kann man im weitern Sinn als eine absolute Bewegung auffassen. Nicht im strengen Sinn,

da man erst nachfragen müßte, ob denn der Äther im Raum sich bewegt oder ruht. Aber diese Frage hat offenbar für uns gar kein Interesse, da sich diese Bewegung niemals durch irgendeine Äußerung offenbaren kann. Nennen wir also die Bewegung gegen den Äther die absolute Bewegung, so hätte uns der Versuch von Michelson die absolute Bewegung unseres Sonnensystems verraten sollen; aber das Ergebnis war: der Versuch zeigt uns keine absolute Bewegung an, ja er zeigt uns auch sicher vorhandene Bewegung nicht an.

Bekanntlich können wir mit den Hilfsmitteln der Mechanik, wie schon Newton erkannte, niemals die absolute, sondern nur die relative Bewegung eines Körpers gegen den andern nachweisen. Wir müssen also dieses Gesetz jetzt dahin erweitern, daß es auch mit Hilfe der Lichtwellen nicht möglich ist. Und um das gleich an dieser Stelle anzuschließen, nachdem man erkannt hatte, daß die Lichtwellen mit den elektrischen Wellen identisch sind, hat man eine ganze Reihe von Versuchen auf dem Gebiete der Elektrizität ausgedacht, die hier nicht im einzelnen beschrieben werden können; das Resultat war ausnahmslos dasselbe: wir können nur relative Bewegung der Körper gegeneinander erkennen.

So befriedigend es bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen könnte, daß die Gesetze der Mechanik sich auch in den übrigen Gebieten der Physik bestätigt finden, so bleibt es bei näherer Überlegung doch ein gänzlich unbegreifliches Resultat. Die Mechanik ist ja nicht in der Lage, uns irgend etwas im Raume Festliegendes zu bezeichnen, worauf wir die Bewegungen beziehen könnten. Hier aber haben wir etwas absolut Ruhendes, oder wenigstens glauben wir es zu haben in dem alles erfüllenden Äther, und die Bewegung des beobachtenden Physikers gegen den Äther mußte sich in der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes in ganz ähnlicher Weise zeigen, wie die Bewegung des Luftschiffes gegen die ruhend gedachte Luft in der scheinbaren Verschiedenheit der Ausbreitungsgeschwindigkeit des Schalles zutage tritt.

Man könnte also auf den Gedanken kommen, daß die Erde sich gar nicht gegen den Äther bewegt, sondern diesen bei ihrer Bewegung mitreißt, ähnlich wie sie die ganze Atmosphäre mit sich führt oder wie ein geschlossener D-Zug die eingeschlossene Luft mitnimmt. Dann wird die Kugelwelle als Ganzes mitgenommen, und die Schallquelle, etwa eine Glocke im Zuge, bleibt trotz der Bewegung im Mittelpunkt der Welle. Allein mit dieser Annahme stößt man auf neue Schwierigkeiten.

Schon 1859 hatte Fizeau untersucht, ob der Äther bei der Bewegung der Körper mitgerissen wird, oder an seinem Platze bleibt. Er bestimmte die Geschwindigkeit des Lichtes in Wasser, das sich in langen Röhren befand und in den Röhren mit großer Geschwindigkeit fortbewegt wurde. Indem das Licht nun einmal mit dem Strom und einmal gegen den Strom ging, ging es auch mit oder gegen den Äther, falls derselbe vom Wasser mitgeführt wurde. Dieselben Versuche in bewegter Luft ergaben das unzweifelhafte, mehrfach nachgeprüfte Resultat, daß der Äther von der bewegten Luft nicht mitgenommen wird. Somit blieb das Ergebnis der Versuche Michelsons, als Tatsache unantastbar, aber im Zusammenhang mit allen unsern Kenntnissen über die Ausbreitung des Lichtes vollständig unbegreifbar, seitdem als ungelöstes Rätsel bestehen, und aus den recht sonderbar, fast verzweifelt anmutenden Lösungsversuchen mag der Nichtfachmann ermessen, wie schwer sich dieser Zug dem Gesamtbild, das man sich in jahrhundertelanger ernster Arbeit von den großen Naturerscheinungen gemacht hatte, einfügen wollte.

2.

Der erste von den Physikern sehr ernst aufgenommene und viel bewunderte Lösungsversuch stammt von dem holländischen Physiker H. A. Lorentz in Leiden (1895), und dieser Lösungsversuch bedeutet den ersten vorsichtigen Schritt auf dem Wege, den bald nachher Einstein rücksichtslos bis zu Ende verfolgte, mochte er ihn auch in bisher ganz unbekanntes Land führen. Wir wollen uns die Lösung von Lorentz zuerst wieder an dem Schallversuch anschaulich machen. Angenommen, man wolle die Entfernung des Luftschiffes von den verschiedenen Stellen der Wellenfront dadurch messen, daß man eine in Metern abgeteilte Eisenstange aus dem Luftschiff herausschiebt. Man sollte also erwarten, daß bei 2,8 km die Wellenfront erreicht wäre. Bei dem Versuche von Michelson ist das aber nicht der Fall, man braucht 3,3 km. Das erklärt nun Lorentz, indem er die Annahme macht, der Eisenstab sei durch die Bewegung des Luftschiffes in sich zusammengedrückt, verkürzt, sobald er in die Fahrtrichtung gebracht wird. Deshalb muß man ein weiteres Stück herausstrecken, um die Wellenfront zu erreichen.

Man wird vielleicht einwenden, dann müßten ja die Teilungen auf dem Maßstab jetzt weniger als 1 m voneinander abstehen, und man brauche nur ein Metermaß daneben zu halten, um alsbald feststellen zu können, ob das der Fall ist.

Darauf antwortet Lorentz: Das Metermaß und alle Dinge, die man zum Vergleich daneben halten mag, sind ebenso verkürzt wie die Teilungen auf der Stange; deshalb wird man die Verkürzung nicht bemerken können und ganz ruhig und sicher das Urteil fällen, die Entfernung vom fahrenden Luftschiff bis zur Wellenfront beträgt nach allen Richtungen 3,3 km, solange man die Messung vom bewegten Luftschiff aus vornimmt. Von der Erde aus würde man die Verkürzung allerdings bemerken können. Man brauchte nur etwa in 10 m Abstand zwei Pfähle in die Erde zu schlagen und dann aus dem Luftschiff ebenfalls in 10 m Abstand zwei Stangen abwärts zu führen. Während dann die Marken des fahrenden Luftschiffes gerade an den Pfählen vorüberfliegen, wird eine Momentphotographie gemacht, auf welcher dann die Verkürzung der 10 m des bewegten Schiffes zu sehen sein müßte.

Kehren wir aber nun vom Vergleich zur Wirklichkeit zurück, so war also die Lösung von Lorentz diese. Michelson befand sich bei seinen Messungen auf der Erde im Äthermeer eben in der Lage wie ein Flugzeug im Luftmeer. Er bestimmte tatsächlich alle Längen durch Maßstäbe, die er aus seinem bewegten Luftschiff, der Erde, herausstreckte. Wenn man nun annimmt, daß alle Dinge und alle Maßstäbe im Verhältnis der Geschwindigkeit kürzer werden, falls sie in der Bewegungsrichtung liegen, so mußte er zu dem Urteil kommen, daß der Weg zur Front der Lichtwelle nach vorn gerade so weit sei wie seitwärts. Nur die Feststellung, daß der bewegte Maßstab verkürzt ist gegen einen unbewegten, konnte er nicht machen, weil alles, was er dazu hätte heranziehen können, sich selber im Luftschiff befand, will sagen, mit der Erde mitbewegt wurde. Es fehlte ihm außerhalb seines Luftschiffes der unbewegte feste Boden, wo er die zwei Vergleichspfähle hätte einschlagen können.

Die Größe der Verkürzung ist übrigens für alle auf der Erde vorkommenden Geschwindigkeiten ganz unmeßbar klein, und auch für die ungeheure Geschwindigkeit von 30 km in der Sekunde, mit welcher sich die Erde um die Sonne bewegt, mußte Lorentz nur annehmen, daß das Meter sich um den zweihunderttausendsten Teil eines Millimeters verkürze. Dann sind die paradoxen Resultate der Versuche von Michelson erklärt. Lorentz versuchte auch einen physikalisch verständlichen Grund anzugeben für die Verkürzung, indem er annahm, daß der Ätherwind, der bei der Bewegung der Körper durch den ruhenden Äther notwendig entstehen muß, auf die Elektronen, aus denen zum großen Teil die Körper bestehen, einwirke und

dadurch die Verkürzung nach Maßgabe der Körpergeschwindigkeit hervorrufe. Indes mag das hier unerörtert bleiben.

3.

Das war der Stand der Dinge, als 1905 der damals sechsundzwanzigjährige Berner Privatdozent Albert Einstein sich dem Problem zuwandte.

Den Ausgangspunkt Einsteins bilden die paradoxen Resultate der soeben besprochenen Versuche Michelsons und Fizeaus. Da nach dem Versuche Fizeaus der Äther sich mit den hindurchbewegten Körpern nicht mitbewegt, nach dem Versuche von Michelson aber sich mitbewegen müßte, so folgert Einstein zunächst, daß es überhaupt keinen Äther gibt.

Sodann gewinnt er aus den Versuchen von Michelson und andern zwei Grundprinzipien, auf denen seine ganze Theorie beruht, und mit denen sie steht und fällt. — Nach dem Obigen war es nicht gelungen, einen Unterschied in der Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes festzustellen, wenn man sie einmal von einem ruhenden und einmal von einem bewegten Standpunkt aus bestimmte. Aber aus der einfachen Beobachtungstatsache machte Einstein ein Naturgesetz; aus dem „Es ist bisher nicht gelungen" machte er ein „Es kann niemals gelingen". Mit andern Worten: Gestützt auf die bisherigen Fälle, wo sich die Lichtgeschwindigkeit von dem Bewegungszustand des Beobachters unabhängig gezeigt hatte, macht Einstein die Hypothese, daß das immer so sein müsse, daß es ein ganz ausnahmslos gültiges Naturgesetz sei.

In derselben Weise gewinnt er das zweite Prinzip. Nach allen bisher gemachten Anstrengungen war es nicht gelungen, eine andere als Relativbewegung nachzuweisen. Daraus schließt Einstein: „Es kann auch nicht gelingen. Es ist ein durchgreifendes Naturgesetz, daß wir absolute Bewegung nicht erkennen können." Da sich die absolute Bewegung dadurch zeigen müßte, daß irgendein Vorgang sich irgendwie änderte, je nachdem er sich auf einem bewegten oder auf einem ruhenden Körper abspielte, so können wir das Gesetz auch so ausdrücken: „Jedes Naturgeschehen vollzieht sich genau nach denselben allgemeinen Gesetzen, mag es sich auf einem ruhenden oder bewegten Körper abspielen." Und da wir die quantitativen Beziehungen der Körper zueinander durch mathematische Formeln festlegen, so kann man auch sagen: „Die mathematischen Formeln, welche der quantitative Ausdruck sind für die Naturgesetze, müssen genau dieselben sein, ob sie von einem bewegten oder unbewegten Standpunkt aus aufgestellt sind."

Anfangs fügte Einstein dem letzten Satz noch die Einschränkung hinzu, daß die Bewegung eine gleichmäßige, d. h. von konstanter Richtung und Geschwindigkeit sein müsse. Eine plötzlich eintretende Beschleunigung, z. B. beim Anfahren eines Eisenbahnzuges, in einem Freiballon, der plötzlich vom Winde erfaßt wird, können wir wahrnehmen durch den Ruck, mit welchem unser Körper gegen die Wand geschleudert wird. Auch auf einem rotierenden System, das ebenfalls zu den beschleunigten gerechnet werden muß, nur daß die Beschleunignng stets zum Rotationszentrum gerichtet ist, macht sich die rotierende Bewegung durch die Zentrifugalkraft bemerkbar. Später, 1915, ließ er diese Einschränkung fallen und verlangte, daß die Naturgesetze auch für beschleunigte und kreisende Systeme den Gesetzen für ruhende Systeme gleich sein sollen. Dieses letztere nannte er das allgemeine Relativitätsprinzip, und im Gegensatz dazu das eingeschränkte das spezielle Relativitätsprinzip.

Dann faßte Einstein beide Gesetze in mathematische Formeln, und aus diesen Formeln konnte er durch rein mathematische Ableitungen eine große Anzahl der wichtigsten Folgerungen ziehen. Diese Ableitungen bilden die Hauptleistung Einsteins, bei der er das ganze schwere Rüstzeug der modernen höheren Mathematik mit Meisterschaft handhabt, mit unerbittlicher Konsequenz die Folgerungen aus seinen Voraussetzungen zieht und sich mit bewundernswerter Kühnheit zu diesen Folgerungen bekennt, mögen sie dem gesunden Menschenverstand noch so ungereimt erscheinen. Es muß einer gemeinverständlichen Darstellung versagt bleiben, Einstein auf diesem Wege für mathematische Hochtouristen zu folgen, was um so mehr geschehen kann, als Einwendungen gegen diese mathematische Seite der Arbeiten Einsteins, so weit mir bekannt, bisher nicht vorgebracht worden sind. Daher mag es hier genügen, einige der wichtigsten Folgerungen kurz anzuführen.

Die oben besprochene, von Lorentz mittels einer eigenen Hypothese eingeführte Verkürzung aller Körper in der Bewegungsrichtung ergibt sich bei Einstein als erste Folgerung aus seinen Grundannahmen.

Zugleich aber folgt, daß auch die Zeit auf einem bewegten System langsamer verläuft als auf einem relativ zum Beobachter ruhenden.

Man kann die Geschwindigkeiten nicht mehr, wie es bisher in der Mechanik geschah, nach dem Parallelogrammsatz addieren, sondern dafür gibt es ein verwickelteres Gesetz. Selbst wenn beide Geschwindigkeiten genau die gleiche Richtung haben, z. B. wenn der Schaffner im fahrenden Eisenbahnzug vom letzten Wagen zum ersten sich bewegt, so ist seine Gesamt-

geschwindigkeit kleiner als die Summe der Geschwindigkeit des Zuges und seiner eigenen im Zug.

Die höchste Geschwindigkeit, die ein Körper annehmen kann, ist die Geschwindigkeit des Lichtes $V = 300000$ km in der Sekunde.

Wenn ein Körper sich mit Lichtgeschwindigkeit voranbewegt, und es kommt noch eine beliebige andere Geschwindigkeit dazu (oder auch davon), so wird die Gesamtgeschwindigkeit dadurch weder vergrößert noch verkleinert. Sie bleibt gleich der Lichtgeschwindigkeit.

Die Energie kann ohne einen materiellen Träger für sich selbst bestehen. Aber die Energie besitzt selbst eine Trägheitsmasse. Diese Trägheitsmasse der Energie kommt zu der gewöhnlichen Masse eines Körpers hinzu, wenn er die Energie aufnimmt, z. B. wenn er heißer wird.

4.

Wir gehen nun gleich zu der Frage über, welche unsere Leser vor allem beantwortet sehen möchten: „Was ist von der ganzen Theorie zu halten? Ist das tiefgründige Weisheit, ist es ein drolliger Scherz, ist es eine große Geistesverwirrung?"

Jedenfalls dem Urheber der Theorie, einem auch sonst durch hervorragende Leistungen bekannten Physiker, ist es damit bitterer Ernst. Zwar mag er anfangs seine Arbeit aufgefaßt haben als einen Versuch, die bisherigen physikalischen Kenntnisse von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus zu erfassen, von dem man nicht mehr zu verlangen brauche, als daß die Theorie in sich widerspruchsfrei sei, — er wolle es lieber „schön" als „richtig" nennen; später aber, seit er sich um die experimentellen Bestätigungen bemüht, hat er offenbar sein Ziel höher gesteckt und meint, daß die Welt wirklich nach seiner Theorie eingerichtet sei.

Seine zahlreichen Freunde und Anhänger aber glauben in Einsteins Theorie die höchste Weisheit zu schauen, zu welcher sich je der Menschengeist emporgerungen. Sie werden nicht müde, in halbwissenschaftlichen Zeitschriften so gut wie in den Tagesblättern ihren Helden zu feiern und die „weltumwälzende" Bedeutung seiner Leistungen nicht bloß für die Physik und Astronomie, sondern für die gesamte Philosophie zu betonen.

Da braucht es uns nicht zu wundern, wenn es ihnen selbst in wissenschaftlichen Zeitschriften zuweilen in Tönen zurückschallt, die für eine sachliche Erörterung so schwieriger Fragen nicht die geeignetsten sind. Schon aus der Tatsache, daß die Meinungsäußerung beiderseits teilweise scharfe

Formen angenommen hat, kann man den Schluß ziehen, daß ein abschließendes Urteil heute noch nicht möglich ist. Um aber unsern Lesern einigermaßen ein Urteil zu ermöglichen, bis zu welchem Grade die Einsteinsche Theorie als erwiesen betrachtet werden kann, wird es zweckmäßig sein, den ganzen Aufbau der Theorie unter diesem Gesichtspunkt noch einmal an uns vorüberziehen zu lassen.

Den Ausgangspunkt bilden die paradoxen Resultate der Versuche von Michelson. Nach dem oben Gesagten müßte man diese für zweifellos sicher ansehen, und das ist auch seit vierzig Jahren geschehen. Heute allerdings muß man hinzufügen, daß der ausgezeichnete italienische Physiker A. Righi seit etwa einem Jahre in der Theorie des Versuches einen Fehler entdeckt haben will, indem ein kleines aber ausschlaggebendes Glied höherer Ordnung vernachlässigt sei. Und noch in der Nacht seines am 8. Juni 1920 erfolgten Todes schrieb er einen Zusatz zu diesen Arbeiten, in welchem er den Hauptinhalt kurz zusammenfaßt und schließt, daß die Ergebnisse der Versuche von Michelson noch nicht als endgültig betrachtet werden können, daß man sie im Lichte seiner Darlegungen erneuern müsse, um endgültig zu entscheiden, ob die ganze Relativitätstheorie auf einer sichern experimentellen Grundlage beruhe.

Aus den Versuchen Michelsons und den ebenfalls oben besprochenen von Fizeau schließt Einstein zuerst auf die Nichtexistenz des Äthers. Auf der Naturforscherversammlung zu Salzburg im Jahre 1909 sagte er: „Heute müssen wir wohl die Ätherhypothese als einen überwundenen Standpunkt ansehen.“ [1] Manche Physiker sind ihm darin gefolgt. Aber wenn die Sache in populären Abhandlungen so dargestellt wird, als ob das eine ausgemachte Sache wäre, so entspricht eine solche Darstellung nicht den Tatsachen; auch zahlreiche Physiker von anerkanntem Ruf sprechen sich noch täglich für den Äther aus. Da es nicht wohl möglich ist, alle Leser dieser Zeitschrift so weit einzuführen, daß sie sich selber ein Urteil bilden können, so mögen statt dessen einige Belege aus der Literatur hier angeführt werden. Michelson [2] selbst sagte 1919: „Einstein meint, es gebe kein solches Ding wie den Äther. Er macht keinen Versuch, von der Fortpflanzung des Lichtes Rechenschaft zu geben, sondern hält dafür, daß der Äther über Bord geworfen werden soll.“ Zu gleicher Zeit entwickeln der Amerikaner Professor See [3] und

[1] Phys. Zeitschr. X (1909) 817.
[2] Astronom. Nachrichten 5044 (1920) 50. [3] Ebd. 5044 5048 (1920).

der deutsche Göttinger Professor Wiechert[1] vollständige Theorien des Äthers. Ähnlich, um nur einige Nobelpreisträger der letzten Jahre zu nennen, Lenard[2], Lorentz[3], Nernst[4]. Solchen Gewährsmännern gegenüber will es nicht viel bedeuten, wenn die große Masse schon den Äther für überlebt erklärt. Wir müssen hier dem amerikanischen Astronomen See recht geben, wenn er schreibt[5]: „Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt, daß die Wahrheit nicht von Volkstümlichkeit abhängt, und Entdeckungen nicht durch Majoritätsbeschlüsse zustande kommen, sondern von den wenigen Persönlichkeiten gemacht werden, die einsam in der Stille nachdenken und dabei einen tieferen Einblick in die verborgenen Geheimnisse der Natur erlangen." Es ist demnach unrichtig, zu behaupten, daß die Annahme eines Äthers von den Physikern allgemein oder zum größten Teil fallen gelassen sei. Das letzte Wort über den Äther ist noch nicht gesprochen.

Wir kommen zu den beiden Grundprinzipien, auf welche alles Weitere aufgebaut ist. Auch wenn man die Versuche Michelsons als vollkommen richtig annimmt, so geht doch Einstein über diese Versuche hinaus, indem er die Hypothese macht, daß sich in diesen Versuchen ein allgemeines Naturgesetz offenbare. Und wenn noch so oft wiederholt wird, Einstein habe die zwei Gesetze als Axiome oder Postulate an die Spitze seiner Theorie gestellt, so bleiben es doch Hypothesen. Gewiß hat Einstein als Synthetiker das Recht, die Grundgesetze für seine Theorie zu wählen, aber wenn er seine Theorie nachher als der Wirklichkeit entsprechend anerkannt haben will, und das ist bei Einstein zweifellos der Fall, so haben seine Folgerungen keine höhere Gewißheit als seine Voraussetzungen. Die Philosophie hat sich bisher nur selten und mit einer gewissen Vorsicht an die Besprechung der Relativitätstheorie herangewagt, vielleicht weil die streng mathematische Beweisführung sie abschreckte und den Eindruck hervorrief, als ob all die paradoxen Folgerungen mit mathematischer Sicherheit bewiesen seien. Das ist nicht der Fall, die Sicherheit der Folgerungen kann über die Sicherheit der Voraussetzungen nicht hinausgehen. Darum wäre eine eingehende kritische Nachprüfung der Grundprinzipien Einsteins durch die Philosophie dringend notwendig. Physikalische und mathematische

---

[1] Nachrichten der Ges. der Wissensch. (Göttingen 1920) 101—108.
[2] Jahrbuch für Radioaktivität und Elektronik (1918) 117—136.
[3] Versuch einer Theorie ꝛc. (Leipzig 1906).
[4] Verhandlungen d. deutschen Physik. Gesellschaft (Berlin 1916) 83—116.
[5] Astronom. Nachrichten 5048 (1920) 139.

Kenntnisse sind dazu zwar unentbehrlich, aber doch nicht in dem Maße, daß man auch allen späteren mathematischen Erörterungen müßte folgen können. Der Kern der Einsteinschen Theorie liegt in diesen Grundhypothesen, das spätere sind paradoxe Folgerungen aus paradoxen Grundannahmen. Wir werden uns nicht eher über den Wert oder Unwert der Theorie ein endgültiges Urteil bilden können, als wir entweder das Paradoxe dieser Grundannahmen aufgeklärt oder ihre innere Unhaltbarkeit erkannt haben.

Damit soll nicht behauptet werden, daß nicht auch die befremdlichen Folgerungen der Kritik zugänglich seien. Gerade weil sie so eng und mathematisch fest mit den Voraussetzungen verbunden sind, wird sich auch hier ergeben, daß die ganze Theorie aufzugeben ist, wenn eine ihrer Hauptfolgerungen als sicher unrichtig erwiesen wird. Immerhin dürfte es nicht leicht sein, durch allgemeine philosophische Beweisführungen die Frage so zur Entscheidung zu bringen, daß auch die Vertreter der gegenteiligen Ansicht sich dabei beruhigen.

Viel eher wird das geschehen durch solche Folgerungen, die eine Bestätigung durch den Versuch zulassen. Darum hat Einstein von Anfang an darauf hingearbeitet, solche Punkte zu finden, und er hat bis jetzt drei namhaft gemacht. Bevor wir das im einzelnen besprechen, wollen wir uns an die Bedeutung dieser Bestätigungen erinnern.

Wenn auch nur *eine* von diesen Folgerungen als *nicht zutreffend sicher nachgewiesen* wird, so ist die ganze Theorie *unhaltbar*.

Wenn *alle* sich bestätigen, so *kann* die Theorie richtig sein, sie *muß* es aber noch *nicht*. Denn vielleicht gibt es noch andere Theorien, die ebenfalls mit den Erscheinungen im Einklang stehen.

Ist das auch nicht der Fall, so muß allerdings zugegeben werden, daß alsdann die Beweiskraft für die Einsteinsche Theorie in den gleich zu besprechenden Fällen, wo es sich zum Teil um bisher ganz unbekannte Erscheinungen handelt, die Einstein nach Maß und Zahl vorhergesagt hat, *eine sehr beträchtliche, aber keine absolute wäre*.

5.

Die drei experimentell zu prüfenden Folgerungen aus der Einsteinschen Theorie sind: die Perihelbewegung des Merkurs, die Ablenkung der Lichtstrahlen in der Nähe der Sonne, die Verschiebung der Spektrallinien im Sonnenspektrum nach dem roten Ende.

Nach dem Newtonschen Gravitationsgesetz bewegen sich die Planeten auf elliptischen Bahnen um die Sonne. Die Achsen dieser Ellipsen haben aber keine unabänderlich feste Richtung gegen das Fixsternsystem, sie drehen sich unter dem Einfluß der übrigen Planeten. Nur die Bewegung des sonnennächsten unserer Planeten, des Merkurs, läßt sich durch diese Einflüsse nicht restlos deuten. Es bleibt eine unerklärte Drehung von etwas mehr als dem hundertsten Teil eines Grades in 100 Jahren. (Das eine Ende der großen Ellipsenachse fällt mit dem Perihel, d. i. dem Punkte der Bahn zusammen, an welchem der Stern der Sonne am nächsten ist, weshalb man auch kurz von „Perihelbewegung" spricht.)

Von dieser Tatsache, die seit etwa 60 Jahren bekannt ist, konnte die einfache Newtonsche Gravitationstheorie keine Rechenschaft geben, während Einstein nach seiner Theorie diese Verschiebung des Merkurperihels herausrechnete, zwar zuerst mit einem bedeutenden Fehler, aber dann doch von dem verlangten Betrag. Trotzdem kann man darin keinen Beweis für die Richtigkeit der Relativitätstheorie erblicken, weil wir jetzt sogar eine ganze Reihe von Theorien besitzen, welche ebenfalls die Erscheinung erklären, aber ohne die Annahme so gewagter Folgerungen zu verlangen.

Seeliger[1] erklärte die Merkurbewegung ganz auf Grund der Newtonschen Gravitationstheorie, indem er nur annahm, daß sich noch andere ganz geringe Massen in der Nähe der Sonne befinden, Massen, die sich uns sonst durch die Erzeugung des Tierkreislichtes ebenfalls zu erkennen geben.

Sehr beachtenswert ist die neuere Erklärung des amerikanischen Astronomen See[2], der einmal für die Gravitation eine Fortpflanzungsgeschwindigkeit gleich derjenigen des Lichtes annimmt und außerdem voraussetzt, daß die anziehende Wirkung eines Körpers auf einen andern durch Dazwischentreten eines dritten Körpers teilweise abgeschirmt wird. Diese Voraussetzung ist deshalb so beachtenswert, weil sie auch die Unregelmäßigkeiten der Bewegung unseres Mondes zur Zeit einer Mondfinsternis erklären würde.

Endlich folgert auch Wiechert[3] aus seiner Äthertheorie die Bewegung des Merkurperihels.

Darum kann man aus Einsteins Erklärung der Perihelbewegung des Merkurs keinen Schluß machen auf die Richtigkeit seiner Theorie.

---

[1] Sitzungsber. der Königl. akad. Ges. zu München 36 (1907) 595—622.
[2] Astronom. Nachrichten 5048 (1920).
[3] Nachrichten der Ges. der Wissensch. (Göttingen 1920) 101 ff.

Die zweite Tatsache ist die seit einem Jahre viel besprochene Krümmung der Lichtstrahlen in der Nähe der Sonne. Einstein hatte diese Ablenkung des Lichtes ebenfalls als Folgerung aus seiner Theorie vorhergesagt. Diese Vorhersage zu prüfen bietet sich Gelegenheit bei einer totalen Sonnenfinsternis, weil man alsdann die Sterne, die nahe bei der Sonne zu stehen scheinen, deren Licht also nahe an der Sonne vorbeigegangen ist, photographieren kann. Die an verschiedenen Seiten der Sonne stehenden Sterne müssen dann einen etwas andern Abstand voneinander haben, als wenn dieselben Sterne mit ganz denselben Apparaten photographiert werden zu einer Zeit, wo die Sonne nicht zwischen ihnen steht. Die Aufnahmen, welche eine zu diesem Zweck ausgesandte Expedition bei Gelegenheit der totalen Sonnenfinsternis am 29. Mai 1919 in Brasilien machte, zeigen in der Tat eine kleine Änderung der Sternenabstände in dem erwarteten Sinn. Da jedoch die Richtung der Änderung zum Teil sehr bedeutend von der errechneten abweicht, so muß man schließen, daß hier noch andere Umstände mitgespielt haben; dann aber kann man auch nicht mehr behaupten, daß die Größenordnung der Verschiebung die von Einstein vorausberechnete sei. Namentlich machte Courvoisier[1] von der Sternwarte Babelsberg bei Berlin aufmerksam auf die sog. jährliche Refraktion, welche möglicherweise Sternverschiebungen von ähnlichem Betrage auf den photographischen Platten erzeugen würde.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß auch die bereits genannten Äthertheorien von See und von Wiechert Ablenkungen des Sternenlichtes verlangen. Darum können auch die Ergebnisse der Sonnenfinsternis vorläufig nicht als Beweise für die Richtigkeit der Einsteinschen Theorie herangezogen werden.

Drittens folgerte Einstein aus seiner Theorie, daß die Wellenlänge des Lichtes, welches etwa ein Wasserstoffteilchen auf der Sonne aussendet, infolge der stärkeren Anziehungskraft der Sonne etwas länger ist, als wenn das Teilchen sich auf der Erde befindet, wodurch uns das Sonnenlicht etwas mehr rot erscheint. Der Betrag der Verkürzung ist außerordentlich gering, von der Größenordnung des tausendmillionsten Teils von 1 mm, und es sind nur die allerbesten optischen Instrumente zur Messung der Wellenlänge des Lichtes imstande, so kleine Größen überhaupt sichtbar zu

[1] Astronom. Nachrichten 5056 (1920).

machen. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, wenn die Versuche, die in Deutschland, England, Amerika gemacht wurden, keine übereinstimmenden Resultate ergeben haben. Die Behauptung der Bonner Forscher Grebe und Bachem, die Verschiebung der Spektrallinien auch um den Betrag, den Einstein angegeben hat, beobachtet zu haben, steht bis jetzt ganz vereinzelt da, und namentlich die Versuche auf dem Mount Wilson in Amerika, die mit einem bedeutend leistungsfähigeren Instrument angestellt waren, haben die Einsteinsche Theorie nicht bestätigen können. Da aber die Arbeiten mit allen Mitteln eifrig fortgesetzt werden, so darf man hoffen, in nicht zu ferner Zeit diese Frage durch den Versuch entschieden zu sehen. Inzwischen kann man nur sagen, daß sich die Einsteinsche Folgerung in diesem Punkte bisher nicht bestätigt hat, und wenn die Versuche der nächsten Zeit *nicht* wesentlich andere Ergebnisse zutage fördern als fast alle bisherigen, so wird die Theorie an dieser Stelle einen tödlichen Stoß bekommen.

6.

Endlich die Bedeutung der Relativitätstheorie für die Philosophie. Nach dem bisher Gesagten dürften unsere Leser sich wohl dem Urteil anschließen, zu dem auch weitaus die größte Mehrzahl der Fachphysiker sich bekennen, daß es zurzeit noch unmöglich ist, zu sagen, wie weit die Relativitätstheorie zum dauernden Bestand unserer physikalischen Kenntnisse gehören wird. Natürlich hängt davon die Bedeutung der Theorie für die Philosophie ganz wesentlich ab, und objektiv hätte der wohl recht, der diese ganze Frage als verfrüht zurückweisen möchte. Da aber diese Angelegenheit die Gemüter weiter Kreise mit „Hoffnungen" oder „Befürchtungen" — je nach den philosophischen Anschauungen der einzelnen — erfüllt hat, so wollen wir uns hier einmal für den Augenblick auf den äußersten Standpunkt stellen und annehmen, daß die Relativitätstheorie, so wie sie jetzt von Einstein und seinen Freunden verkündet wird, durch alle Versuche bestätigt in der physikalischen Wissenschaft Aufnahme finde. Was wird dann ihre Bedeutung für die Philosophie sein? Diese Frage ausführlich im einzelnen zu beantworten, würden weiter ausholende Untersuchungen notwendig sein und ist jedenfalls im Rahmen eines kleinen Aufsatzes unmöglich; daher sollen nur noch einige häufig gehörte Fragen in möglichster Kürze, und soweit das im Augenblick möglich scheint, beantwortet werden.

Vor allem hat der Ausdruck „relativ" zu einer häufigen Verwechslung Anlaß gegeben. Man spricht auch in der Philosophie von „relativer

Wahrheit" und meint damit jene senile, verzichtsselige Richtung, die nichts für unbedingt sicher behaupten will, weil alles, was uns heute als wahr erscheint, zu andern Zeiten und unter andern Verhältnissen unwahr sein könne. Diese Richtung findet in der physikalischen Relativitätstheorie keine Eideshelfer. Wenn Einstein sagt, daß eine Länge, eine Zeitspanne (nach seiner Theorie) „relative Größen" seien, so sagt er doch bestimmt und genau, wovon die Größe abhängt, nämlich von dem relativen Bewegungszustand. Das ist gerade so wenig unbestimmt, als wenn wir sagen, daß die Länge eines Eisenstabes von seiner Temperatur abhänge. Wer sich also für solche im philosophischen Sinn relativistische Anschauungen auf die physikalische Relativitätstheorie berufen will, der hat von ihr eine ganz unrichtige Vorstellung.

Einer andern irrigen Auffassung über die Bedeutung der Relativitätstheorie begegnet man nicht selten in populären Darstellungen auch bei Verfassern, denen die Theorie an sich sonst wohl bekannt ist, wir meinen die Behauptung, daß die Begriffe von Raum und Zeit nun von Grund auf umgestürzt seien. Da ist aber sehr zu beachten, daß der Zeitbegriff (und ganz analog der Raumbegriff) des Physikers sich keineswegs vollkommen deckt mit dem Zeitbegriff des Philosophen. Den Physiker interessiert die Zeit, nur insoweit er sie durch Maß und Zahl messen kann. Er wählt sich einen ohne Unterbrechung in genau gleicher Weise sich wiederholenden Vorgang, etwa die Bewegungen eines Pendels, die Schwingungen einer Stimmgabel, und mißt daran die Dauer eines Vorgangs, indem er mittelst eines Zählwerkes, der Uhr, beobachtet, wie oft das Pendel (die Stimmgabel) seinen Weg macht, während der zu messende Vorgang sich abspielt. Nach Einsteins Theorie ist die Bewegung der Uhr und aller Vorgänge in der Welt vom Geschwindigkeitszustand abhängig; daraus ergibt sich, daß man nach seiner Theorie bei der Zeitbestimmung auf den Bewegungszustand des Systems, auf welchem das zu messende Ereignis stattfindet, achten muß. Da dieses quantitative Element der einzige Inhalt des physikalischen Zeitbegriffes ist, so mag der Physiker mit einem gewissen Recht sagen, daß Einstein den Begriff (richtiger „seinen" Begriff) der Zeit geändert habe. Die Änderung bezieht sich nur auf die Zeitmessung. Was die Erkenntnislehre und Psychologie außerdem noch von Raum und Zeit lehren, wird dadurch nicht berührt. Darum wird auch in physikalischen Abhandlungen diese philosophische Seite oft mit Bewußtsein abgewiesen, z. B. von

A. Pflüger[1]: „Sie (die Physik) überläßt das den Philosophen zur freundlichen Begutachtung." Noch häufiger wird die philosophische Frage stillschweigend übergangen. Für den Leser solcher Abhandlungen ergibt sich aber daraus um so mehr die Notwendigkeit, sich den Unterschied der Begriffe von Zeit und Raum in der Philosophie einerseits und anderseits in der Physik gegenwärtig zu halten. Er darf nicht eine Aussage, die sich auf den physikalischen Zeitbegriff bezieht, ohne weiteres auf den philosophischen übertragen.

„Einstein hat bewiesen, daß es nichts Absolutes gibt, keine absolute Bewegung, keine absolute Geschwindigkeit."

Einstein hat nur behauptet, daß wir absolute Bewegungen nicht nachweisen können. Wir haben es in der Tat nie gekonnt, d. h. es gibt bis zur Stunde keinen physikalischen Vorgang in unserer Welt, bei welchem eine absolute Bewegung irgendwie in die Erscheinung träte. Anderseits zeigt die Physik auch nicht, daß es keine absolute Bewegung gibt. Die Philosophie lehrt uns aber mit aller Bestimmtheit, daß es absolute Bewegung gibt. Sobald zwei Körper sich relativ zueinander bewegen, gibt es eine absolute Bewegung. Denn wenn beide in absoluter Ruhe beharrten, könnten sie sich auch nicht relativ zueinander bewegen. Wohl ist zuzugeben, daß hier in physikalischen Abhandlungen oft gefehlt wird. Ausdrücke wie: „Was ich nicht messen kann, das existiert nicht", kann man häufig finden. Hin und wieder sind sie allerdings durch den Zusatz gemildert: „Das existiert für mich nicht." Da gilt etwas Ähnliches, wie soeben gesagt wurde. Der Physiker will damit, mehr kurz als genau, zum Ausdruck bringen, daß etwas *ihn nicht interessiere*, daß es in *seiner* Welt, in *seinem Ideenkreise* keine Rolle spiele. Tatsächlich spielt die absolute Bewegung in der Physik keine Rolle. Wenn wirklich jemand aus dem Satz: „Das sehe ich nicht", folgern wollte: „also existiert es nicht", so macht er eben einen Trugschluß.

Noch eine Behauptung kann man nicht selten lesen: „Einstein hat gezeigt, daß zwischen Raum und Zeit gar kein Unterschied mehr besteht." Das ist in der Tat ein Punkt, in welchem man Einstein entschieden widersprechen muß, und in welchem er auch schon von den verschiedensten Seiten Widerspruch gefunden hat, nicht nur bei den Philosophen, sondern auch bei Fachphysikern. Es würde zu weit führen, das hier im einzelnen zu

[1] Das Einsteinsche Relativitätsprinzip (Bonn 1920) 29 Anm.

belegen. Der Unterschied von Raum und Zeit ist unabhängig von allen subjektiven Elementen so allseitig, so fundamental, daß er durch mathematische Formeln nicht aus der Welt geschafft werden kann. Denn nur das ist es, was Einstein, richtiger schon vor ihm Minkowski, geleistet hat: In unsern mathematischen Formeln, welche z. B. die Bahn eines Punktes bezeichnen, haben wir Beziehungen zwischen den Raum- und den Zeitkoordinaten. Die Gleichung soll uns ja angeben, an welchem Ort sich der Punkt zu irgendeiner Zeit befindet. Es sind also im Höchstfall drei räumliche Koordinaten, gewöhnlich x, y, z, und die Zeitkoordinate t darin enthalten. Minkowski hat nun gezeigt, wie man die Gleichungen umgestalten kann, so daß die vier veränderlichen Größen alle formell in der gleichen Weise darin auftreten. So sagt Einstein[1] wörtlich: „... Minkowskis wichtige Entdeckung ... liegt vielmehr in der Erkenntnis, daß das vierdimensionale, zeiträumliche Kontinuum der Relativitätstheorie in seinen maßgebenden formalen Eigenschaften die weitgehendste Verwandtschaft zeigt zu dem dreidimensionalen Kontinuum des Euklidischen geometrischen Raumes."

Im vorliegenden habe ich mich bemüht, den wiederholten Bitten der Redaktion nachkommend, eine vorurteilsfreie Darstellung des heutigen Standes der Relativitätstheorie zu geben. Um dahin zu gelangen, mußte angesichts der zahlreichen Veröffentlichungen, in denen Einstein über alle Maße gefeiert wird, hier häufiger auf die Schatten des Bildes hingewiesen werden. Es geschah auch das in der aufrichtigen Meinung, dadurch der Wahrheit näher zu kommen.

Nach dem Dargelegten könnte man den heutigen Stand der Relativitätstheorie kurz dahin zusammenfassen:

Bei aller Anerkennung der wahrhaft genialen Leistungen Einsteins kann man sich doch der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Theorie noch große physikalische Schwierigkeiten und große Denkschwierigkeiten in sich birgt, und es läßt sich nicht vorhersagen, in welcher Richtung sie ihre Lösung finden werden. Die Theorie wird darum auch von den berufensten Fachgenossen Einsteins sehr verschieden beurteilt.

Eine unzweifelhafte, ohne Widerspruch gebliebene Bestätigung durch Tatsachen hat sie bis jetzt nicht gefunden, ebensowenig liegt bis jetzt eine entscheidende Widerlegung durch Tatsachen vor.

---

[1] Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich (Sammlung Vieweg), 38.

Theodor Wulf S. J.

Von leidender Tugend Lebenskraft.

Wenn man von christlicher Aszese spricht, versteht man darunter recht oft nur das Verneinen im Tugendleben, das Verleugnen des sinnlichen Ich oder gar bloß ein Peinigen und Schwächen des Körpers. Woher auch immer solche Auffassungen kommen, das eine ist sicher: katholisches Vollkommenheitsstreben ist nach Schrift und Überlieferung in Kern und Wesen bejahend, stärkend, aufbauend. Es will uns vereinigen mit ihm, bei dem es kein Ja und Nein gibt, wie Paulus sich ausdrückt, sondern nur das Ja, mit Gott, der Fülle alles Seins, der Vollkommenheit ohne Fehler und Mängel. Das ist das Ziel. Katholische Aszese will uns überkleiden mit Christus, dem „Ja" Gottes, der ganzen und treuen Erfüllung seines ewigen Willens und Ratschlusses. Das ist der Weg.

Ist also die Lehre der Kirche von der Abtötung, vom Kreuztragen falsch oder wenigstens veraltet? Keineswegs! Wer sie leugnet, redet bewußt oder unbewußt, laut oder leise einer Selbstvergötterung des Menschen das Wort. Denn wir sind nicht reines Ja, unbeschränkte Vollkommenheit, wir bestehen aus Sein und Nichtsein. Wie oft empfinden wir das bitter und schmerzlich, wenn wir nach oben streben, zum Licht und zur Liebe und zum Leben Gottes! Einmal hemmt das Bleigewicht der Schuld unsern Flug. Dann ist es uns, als schöben sich dichte, dunkle Wolkenmauern zwischen uns und Gott, die Sonne unseres Lebens. Es ist die Begierlichkeit, die aus dem sinnlichen Teil unseres Wesens heraufsteigt und unser Erkennen trübt und unser Wollen schwächt. Sie wird dazu in ihrem Kampf gegen den gottsuchenden Kern der Seele, das bessere Ich, von allen Dingen außer uns und um uns unterstützt. Aber mögen auch Sinnenreize und Leidensstürme den Frieden der Seele nicht stören, wir sind und bleiben Geschöpfe, endliche Wesen, zur Gottesdienstbarkeit geboren. Und dienen, auch Gott dienen, kann hart werden, ein „Ich will nicht dienen" unserer Seele entlocken.

Auf dieses dreifache Nein, das Schuld, Sinnlichkeit, Endlichkeit uns auf unserem Weg zu Gott entgegenrufen, darf als Echo kein zustimmendes Ja entgegentönen. Da gibt es nur ein ernstes sittliches Nein, das die

Schuld tilgt, die Sinnlichkeit besiegt und die Endlichkeit in ihre Schranken weist. Das ist das Werk der Selbstverleugnung, der Abtötung im weitesten Sinn des Wortes. Aber eben weil sie nur leugnet, was Nein ist, tötet, was schlecht ist, darum ist sie Lebensbejahung, Selbstveredelung, Gewinn der eigenen Seele und ihres höchsten Gutes, Gottes.

1. Tut Buße! Mit diesen ernsten Worten hat nicht nur der strenge Täufer, sondern auch unser milder Heiland seine Predigt begonnen. Und wenn er beim letzten Abendmahl zu Petrus sagt, er habe nur nötig, daß ihm die Füße gewaschen werden, so deutet er damit an, daß auch seine treuen Diener der reinigenden Buße nicht ganz entbehren können. Auch für sie hat er ja das Sakrament, die Beicht, eingesetzt. Aber, sagt man, Lebensbesserung ist beste Buße, und gerade wenn man den Weg der Vollkommenheit wandelt, tut man besser, der eigenen Armseligkeit zu vergessen, um sich mit liebendem Vertrauen ganz Gott hinzugeben! — Gegen kleinliche Übertreibung macht man das mit Recht geltend, aber nicht gegen die Sache selbst. Es ist wahr, Bußgesinnung bedeutet einen Spalt im Menschenherzen, sie zerstört die Einheit, aber die Einheit mit dem Bösen und den Bund mit der Sünde. Der kann aber nie lebenfördernd, nur lebenhemmend sein. Schmerz und Abscheu lösen diese Fessel. Jetzt kann sich der Mensch frei und mit alter Kraft wieder dem Guten zuwenden. Ja der frühere, jetzt gehobene Druck der Sünde läßt die Größe der sittlichen Freiheit und die Schönheit der sittlichen Tat klarer hervortreten. Darum hören auch die Vollkommenen nicht auf, Buße zu tun für ihre kleinen Fehler, und jede Reue ist für sie ein neuer Anfang rüstigen Voranschreitens.

Doch wir müssen tiefer schauen. Was ist denn die Sünde? Eine Beleidigung Gottes. Damit ist das Rätsel allen Bußeifers und aller Bußstrenge der Heiligen gelöst. Jetzt verstehen wir es, warum das christliche Volk den hl. Petrus sein ganzes Leben lang bittere Reuetränen über seine Verleugnung vergießen läßt. Wohl wissen wir, wie furchtbar eine Beleidigung Gottes ist. Aber die Heiligen empfinden es viel tiefer, weil sie einen viel höheren Begriff von Gott haben. Sie halten ihr Auge unverwandt auf Gott gerichtet und blicken sozusagen nur mit ihm und von ihm aus auf die Weltdinge, auch auf die Sünde. Darum sehen sie in ihr so deutlich „das Übel Gottes", das Böse, Hassenswerte schlechthin. Die Liebe schärft ihren Blick, Untreue zu erkennen, wo andere nichts sehen. Die Liebe heißt sie niederfallen vor ihrem Gott, reuig sich anklagen und an die Brust klopfen, Sühne leisten durch frei übernommenen Schmerz,

aber auch durch verdoppelten Eifer im Guten. Eine solche Reue sollte lebentötend, unnatürlich sein? Was entspricht denn mehr dem Wesen eines treuen Gottesknechtes und guten Gotteskindes als solche Gesinnung?! Nein, so muß es sein: je weiter wir vorankommen auf der Bahn der Tugend, je tiefer wir eindringen in das Dunkel des unzugänglichen Lichtes Gottes, um so größer muß uns auch die kleinste Beleidigung der ewigen Güte und Schönheit werden, um so schmerzlicher müssen wir sie empfinden, um so tiefer bereuen! Aber diese Trauer bewirkt nicht wie die Trauer der Welt den Tod, sondern Buße zum Heil (vgl. 2 Kor. 7, 10).

2. Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich! Wenn wir in friedlichen Stunden in uns und um uns blicken, nehmen wir deutlicher wahr, wie alles Geschöpfliche uns zu Gott führen will, alles Trübe und alles Heitere, und dankerfüllten Herzens bekennen wir: Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Besten. Aber dann kommen wieder andere Zeiten, wo wir nur Schwierigkeiten auf dem Weg nach oben sehen, wegsperrende Felsen, hemmendes Gestrüpp, beschwerliches Geröll. Da seufzen wir: Das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die Gewalt brauchen, reißen es an sich. — Welche von beiden Auffassungen ist die richtige? Beide sind richtig, aber die volle Wahrheit bietet nur ihre Verbindung. Es gibt nichts noch so Schönes und Heiliges, das dem Menschen nicht ein Stein des Anstoßes werden könnte, aber es gibt auch keinen noch so harten Widerstand, der ihn nicht förderte, wenn er ihn siegreich überwindet. Kampf gegen den Tod ist wahres Leben. Das ist der Sinn des Wortes von der Kreuznachfolge.

Am nächsten ist uns der Widerstand unserer sinnlichen Natur. Ich fühle ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstrebt (Röm. 7, 23). Sinnliche und geistige Natur sind zur innigsten Lebenseinheit verschmolzen und doch kämpfen sie gegeneinander. Darum muß ihre volle Einheit und ihr vollkommenes Leben, das harmonische Zusammenwirken beider erst erstritten werden. Nicht bei allen Menschen sind die Gegensätze gleich scharf; bei den einen hat schon die Natur sie gemildert, bei den andern hat Nachgiebigkeit gegen das niedere Ich den angeborenen Zwiespalt noch verstärkt. Aber nirgends fehlt er ganz, in diesem Leben findet keine vollständige Versöhnung der feindlichen Brüder statt. — Oder sollte etwa „Ausleben" wahres Leben sein? Niemals! Sicher haben auch Leib und Sinne ihre Rechte; und diese Rechte kann man freventlich verletzen. Man kann den Leib schwächen, die Sinne abstumpfen, so daß

sie den gottgewollten Dienst nicht mehr zu leisten vermögen. Aber nach Wahrung dieser Rechte kann es nicht zweifelhaft sein, daß bei eintretenden Rangstreitigkeiten der Körper zurücktreten muß vor dem Geist. Nur auf dem Grund dieser Ordnung kann wahres Leben gedeihen und erstarken, während Überwuchern der Sinnlichkeit den Tod des geistigen Lebens bedeutet. So ist christliche Abtötung, die das Ungeordnete, Geist- und Gottfeindliche beschneidet, wahres Leben, Sichausleben dagegen die eigentliche und mit Recht gefürchtete „Abtötung". Darum gilt auch zu allen Zeiten das Wort der Nachfolge Christi: „So sehr wirst du Fortschritte machen, als du dir selbst Gewalt antust" (Buch 1, Kap. 25, Nr. 11). Das ist die Lebensregel der Heiligen und wird sie immer bleiben, mögen auch die Waffen des Kampfes bei einzelnen Personen, bei ganzen Völkern oder Zeiten verschieden sein. Auch uns ist, wenn wir ernstlich nach oben streben, jede Waffe innerer und äußerer Abtötung recht, mit der wir uns Ordnung und Freiheit und Seelenfrieden erkämpfen können; aber wir werfen sie fort, mag sie uns noch so sehr angepriesen werden, wenn sie uns statt dessen Unruhe, Unfreiheit und Unfrieden bringt.

Doch nicht nur im Innern wohnt der Widerstand; auch von außen werden wir auf unserem Gottesweg gehemmt. Die Wasser der Leiden stürzen auf uns ein und wollen uns begraben, böse Menschen kränken uns und suchen uns an Leib und Seele zu schaden. Wenn wir da Geduld üben und Sanftmut und Weltflucht, sollte das verwerfliche Lebensverneinung sein? Wer in schmerzlicher Krankheit oder in bittern Seelenqualen durchgehalten hat, wird eine andere Ansicht vertreten. Vielleicht verrät schon sein Antlitz, welch hohe Lebenswerte das Leiden zu schaffen vermag: abgeklärte Ruhe und innere Kraft, die wertvoller sind als vieles äußere Tun und Wirken. Und er erzählt uns von heldenhaften Willensanstrengungen, in denen er sich Stunde für Stunde, vielleicht Minute um Minute hat üben müssen, bis er das kindlich einfache und doch so große Wort des Dulders Job nachsprechen konnte: „Wir haben Gutes vom Herrn empfangen, warum sollten wir nicht auch das Böse von seiner Hand annehmen?" (Job 2, 10.) Das waren aber auch Stunden wahrer Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes, intensivsten Seelenlebens. Ähnlich ist es, wenn wir Kränkungen gegenüber die Sanftmut bewahren. Da können wir es fast fühlen, daß wir Kinder unseres himmlischen Vaters sind, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse (Matth. 5, 45), d. h. ihm geistesverwandt durch beinahe erhabene Großmut und unzerstörbare Güte.

Was würde aber auch aus der Menschheit ohne Sanftmut und Feindesliebe? Muß nicht das Übermaß von Ungerechtigkeit und Unbill auf der einen Seite, das immer vorhanden sein wird, durch ein Übermaß von Liebe aufgewogen werden, wenn Zorn und Streit nicht stetig wachsen sollen? Die strenge Gerechtigkeit allein bringt sicher nie den Frieden. Darum leitet uns die Natur schon an, den Hausgenossen und Heimatgenossen leichter zu verzeihen. Wer aber in jedem Menschen den hilfreichen Lebensgenossen sieht, versteht, daß Tragen und Vergeben zuletzt ihm selbst zugute kommt.

Mag nun auch Geduld und Sanftmut mit Recht Leben und Freiheit genannt werden, wenigstens Weltflucht, Flucht der Gelegenheit zur Sünde und Unvollkommenheit scheint Unfreiheit und Schwäche zu sein. — Man mag es so nennen; nur muß man dann auch den einen Schwächling heißen, der sein Leibesleben nicht ohne Grund einer Gefahr aussetzt. Es gibt Dinge, die auch für den stärksten Körper Gift sind, und es gibt Dinge, die auch der tugendstarken Seele schaden. Oder wäre es nicht Schaden und Verlust für sie, wenn sie zwar nicht gerade zur Sünde verführt, aber abgelenkt wird vom Höheren, Geistigen, Göttlichen? Übrigens verargt man es dem reifen Mann doch nicht, wenn er an Kinderspielen keine Freude mehr hat, drum sollte man es auch niemand als Fehler rechnen, wenn er selbst auf unschädlichen Erdentand verzichtet, um ganz Gott zu leben. Dazu wird ihm auf sein: „Zu Höherem bin ich geboren!" die beseligende Antwort: „Koste und sieh, wie süß der Herr ist!" Also auch hier Gewinn statt Verlust, Bereicherung statt Verarmung!

Diese Liebe zu Gott — was ist aller Höhenflug der Seele im Grunde anderes? — wird immer die letzte Antwort bleiben auf die Frage, warum doch die Heiligen gerade jene Tugenden der Abtötung und Geduld und Sanftmut und Weltflucht so eifrig geübt haben. Sie gingen ja sicher weit über das Notwendige und Pflichtmäßige hinaus, wenn sie Heimat, Verwandte, Ehrenstellen verließen, wenn sie ihren Leib kasteiten und größtes Unrecht ohne Widerrede ertrugen. Dazu hat ihnen Gott oft ein größeres Leidensmaß zugemessen als andern Menschen. Das alles ist nicht unbedingt notwendig zu einer vollkommenen Gottesliebe. Im Himmel wird sie viel stärker und doch frei von Schmerz und nur beglückend sein. Aber wie schon irdische Liebe fühlt, daß sie sich in Opfern und Leiden am größten zeigt, so entwickelt auch Gottesliebe ihre ganze Größe, Kraft und Freiheit in der Kelter des Schmerzes, im Kampf gegen Widerstände. Da

erprobt sich ihre Echtheit und Selbstlosigkeit. Und noch mehr: „Ich rühme mich meiner Schwäche, damit die Kraft Christi in mir wohne", sagt der hl. Paulus (2 Kor. 12, 10). Darin finden wir eine Andeutung, warum die, die Gott lieben, so gern schwach und leidend sind vor den Menschen: damit ihnen selbst und allen andern es recht deutlich werde, daß all ihr Tun und Wirken von Gott komme und nicht von ihrer Kraft. Das ist ja auch die Absicht Gottes, die Weisheit und die Kraft der Welt zu beschämen und zu überwinden durch die Torheit und die Schwäche des Kreuzes, nicht nur des Kreuzes Christi, sondern auch aller seiner Nachfolger. Noch eine andere Absicht hat Gott, die wir mit Tertullians Worten ausdrücken können: „Ein Same ist das Blut der Christen." Das Beispiel blutigen und unblutigen Heldentums, Opferns und Leidens hat zu allen Zeiten begeisternd gewirkt auf Außenstehende sowohl als auf Kinder der Kirche. Sicher war und ist die Gottesliebe Wesen und Kern der Heiligkeit. Soll aber uns Menschen recht klar und anziehend vor Augen treten, daß sie in heldenmütigem Grad vorhanden ist, so müssen wir die Heiligen kämpfen, leiden, Schwierigkeiten und Widerstände überwinden sehen. Diese und vielleicht noch viele andere und tiefere Gründe zum Opfern und Entsagen überschaut die gottliebende Seele mit einem Blick; denn die Liebe macht zwar blind, aber auch hellsehender als viel grübelndes Denken, hellsehender vor allem als eine noch ganz am Sinnenfälligen, Äußern hangende Leidenschaft. Ihr höchster Jubelruf ist darum: „Ich trage das Sterben Jesu allzeit an meinem Leibe, damit auch das Leben Jesu an meinem Leibe offenbar werde" (2 Kor. 4, 10). Sie scheint zu sterben, und siehe, sie lebt!

3. Nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige! Das ist das größte und härteste Nein, das der Mensch zu sprechen hat, und nicht einmal oder hier und da, sein ganzes Leben muß dieses Nein sein. Wären wir, wie wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher Pantheismus uns mit der alten Schlange vortäuschen will, wie die Götter, dann allerdings wäre unser Wollen ebenso unbeschränkt wie unser Sein. Aber wir haben unser Sein durch Mitteilung vom Unendlichen erhalten; der hat ihm eine Schranke gesetzt, ja setzen müssen, eine unüberbrückbare Kluft, die uns trennt von seiner Allvollkommenheit. So ist Endlichkeit, Beschränktheit, Abhängigkeit unseres Wesens letzter Grund, und auch unser Wille ist ganz und gar abhängig vom Willen Gottes. Wer sich darum aufbäumt gegen Gottes Gesetz, der versündigt sich zugleich an sich selber,

an seiner Natur, die ganz Dienstbarkeit ist. Wer sich dagegen in Demut dem Willen Gottes unterwirft, wer in Gehorsam erfüllt, was Gott durch seine Stellvertreter ihm vorschreibt, der wirft sich nicht weg, vergibt seiner Würde nichts, sondern wird erst dadurch vollkommen Mensch. Denn das zeichnet den Menschen vor allen andern Geschöpfen aus, daß er sich selbst erkennt und frei bewußt, nicht blind notwendig, seiner Natur nach lebt, die da ist: Gottesknechtschaft. Das kann schwer werden, auch oder besser gerade auf den Pfaden der Vollkommenheit, wo man doch nur Gottes Willen sucht. Nicht ohne Grund sind schon oft Sterne vom Himmel gefallen, „Tugendhelden" gestürzt, die den niedern Menschen vollständig unterjocht hatten unter den höheren, aber noch nicht den höheren unter Gott. Haben wir ihn noch nicht gestürzt, diesen starken innern Widerstand gegen Gottes Willen, auch wo keine sinnliche Triebe sich regten? Und nicht vielleicht gerade da am schmerzlichsten, wo wir ganz Ernst machen wollten mit der Vollkommenheit, dem Ausziehen des eigenen Willens, um allein Gott zu leben, obwohl wir gar keinen Trost und Gewinn dabei fühlten? Da wurden wir uns des tiefen und rätselhaften Spaltes in unserem eigenen Ich bewußt: wir wollten Gott ernstlich dienen, und das einzige Hindernis, das wir vorfanden, war eben dieser unser Wille. Es war, als vernähmen wir in uns zugleich mit dem großmütigen „Siehe, dein Knecht!" das rebellische „Ich will nicht dienen!" Wo immer wir auf der Tugendbahn stehen bleiben, dem Ruf der Gnade zu folgen zögern: der tiefste Grund ist — wir müssen es uns gestehen —, daß wir unsern Eigenwillen nicht ganz aufgeben wollen. Zwar handelt es sich da nicht mehr um Gebot und Sünde und Strafe, aber doch um den Wunsch und Willen Gottes. Und wie wäre doch Demut und Gehorsam bis zum Äußersten unser wahres Heil und Leben! Denn an Gottes Willen, mag er sich in seinem eigenen Gesetz oder dem seiner Stellvertreter kundtun, sollen wir einen untrüglichen Wegweiser haben, der uns geradeswegs zu unserem wahren Besten führt. So hat es Gott beabsichtigt, und menschlicher Irrtum und menschliche Selbstsucht in Gottes Stellvertretern vermag seine Pläne nicht zu vereiteln. Dem Leibe mögen sie schaden, der Seele bringen sie Gewinn.

Aber das höchste Lob der Demut und des Gehorsams ist doch, daß sie unsern armen Erdenwillen gleichförmig machen mit dem Willen des Ewigen. Wir Sterbliche wollen, was der Unsterbliche will, wir Diener dasselbe wie der König. Unser Gottdienen wird zum Herrschen, zum Herrschen über uns und die ganze Schöpfung, die durch uns Gottes Ruhm mehren muß,

unser Wille wird ein königlicher, gottähnlicher. So wird durch die schmerzlichste Lebensverneinung die höchste Bejahung des Lebens, die innigste Vereinigung mit Gott, ja eine Art Vergöttlichung des Menschen erreicht. Das ist ein Hochziel, das auch der übernatürlichen Vergöttlichung oberster Gipfel ist. Es ist erreicht, wenn nicht eine Einzeltat, sondern unser ganzes Leben gleichsam ein verkörpertes „Dein Wille geschehe" geworden ist. Wir fügen hinzu: „wie im Himmel also auch auf Erden". Denn Größeres können wir auch im Himmel weder sagen noch tun. Es ist der Inbegriff der Vollkommenheit, der Heiligkeit, des Friedens!

Das ist christliche Selbstverleugnung! Sie ist nicht überspannt und unvernünftig. Wenn etwas von ihren Äußerungen dennoch so genannt werden muß, so ist es eben nicht Selbstverleugnung, sondern heimliche Selbstsucht. Christliche Selbstverleugnung ist auf Wahrheit gegründet, auf die Wahrheit von der Menschennatur. Und darum führt sie auch zum Leben. Das ist der oder wenigstens ein tiefer Sinn des Wortes Christi: Wer sein Leben verliert, zerstört, der wird es finden (Matth. 10, 39).

Emmerich Raitz von Frentz S. J.

Die christliche Naturauffassung im Lichte der modernen Forschungsergebnisse.

Die ideale Naturauffassung der christlichen Weltanschauung sieht in der ganzen Welt mit ihren Gesetzen das Werk einer persönlichen, überweltlichen Weisheit und Macht, die aus der Fülle ihres ewigen Seins die Geschöpfe ins Dasein rief. Das war die erhabene Naturauffassung eines Linné, die wir in einer früheren Abhandlung[1] schilderten, und die wir der gott- und geistlosen Naturauffassung des Haeckelschen Monismus gegenüberstellten. Die traurigen Verwüstungen, die der Haeckelismus mit Hilfe einer trügerischen Volksaufklärung im Geistesleben unserer Nation angerichtet hat, riefen in einsichtigen naturwissenschaftlichen Kreisen eine Gegenströmung hervor, die wieder emporstrebt zu idealen Höhen. Als ich im Oktober 1919 für die Universitätsstudenten in Freiburg i. Br. Vorträge über Abstammungslehre und christliche Weltanschauung hielt, fand sich in der Diskussion kein einziger naturwissenschaftlicher Fachmann unter den anwesenden Professoren, der für den Haeckelschen Monismus eingetreten wäre; sie lehnten ihn im Gegenteil einhellig ab. Der hervorragendste Diskussionsredner, ein Pathologe von Weltruf, zollte sogar der christlichen Weltanschauung hohe Anerkennung[2]. Als ihre Gegner traten nur die Sozialdemokraten auf, die in altgewohnter Weise das Christentum und die katholische Kirche als Feinde der Wissenschaft anklagten; aber ihre Kulturkampfreden fanden Ablehnung bei der ganzen Zuhörerschaft. Möchte man doch in sozialdemokratischen Kreisen endlich einsehen, daß die Zeit

[1] Von Linné bis Haeckel (diese Zeitschrift 99 [1920] 289 ff.).

[2] In Preßberichten wurde der Verlauf der Diskussion so dargestellt, als ob jene Anerkennung veranlaßt worden wäre durch meine Zugeständnisse an die naturwissenschaftliche Seite der Abstammungslehre. Diese Auffassung ist nicht zutreffend. Ich gab zwar der Naturwissenschaft, was ihr gebührt, nahm aber auch bezüglich der Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen denselben prinzipiellen Standpunkt ein wie früher (vgl. Der Kampf um das Entwicklungsproblem, Freiburg i. Br. 1907). Es war der innere Wert der christlichen Weltauffassung selber, der die naturwissenschaftlichen Opponenten in Freiburg bewog, ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

vorüber ist, in der man mit der Haeckelschen Wissenschaftlichkeit das Volk betören konnte!

Aber, so wird man vielleicht fragen, beruht denn nicht die ganze christliche Weltanschauung auf dem antiken Weltbilde, das durch die Fortschritte der modernen Wissenschaft gänzlich umgestaltet worden ist? Wie kann man da hoffen, die christliche Weltauffassung sei heute noch „modern"? Ist sie nicht ebenso unhaltbar geworden wie jenes Weltbild selber?

1. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir vor allem die Begriffe „Weltbild" und „Weltauffassung" auf ihre wahre Bedeutung prüfen. Nur allzu häufig werden beide verwechselt, obwohl schon oft darauf aufmerksam gemacht wurde[1], daß sie in Wirklichkeit einen ganz verschiedenen Inhalt haben. Welches ist ihr wahrer Sinn und ihr gegenseitiges Verhältnis?[2]

Das Weltbild zeigt uns die Weltdinge selber in ihren gegenseitigen Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten, die ihren Ausdruck in den naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien finden, ausgemalt zu einer kühnen Perspektive unserer gegenwärtigen Naturerkenntnis. Die Weltauffassung dagegen fragt nach der ersten Ursache und dem letzten Ziele der Welt und ihrer Gesetze. Das Weltbild trägt daher einen naturwissenschaftlichen, die Weltauffassung dagegen einen naturphilosophischen Charakter. Allerdings vermag auch der Naturforscher ohne philosophisches Denken niemals über die bloße Feststellung der Erfahrungstatsachen hinauszugelangen; jede naturwissenschaftliche Theorie, mag sie Atomtheorie oder Deszendenztheorie heißen, umschließt daher bereits ein metaphysisches Element[3], indem sie die übersinnlichen Beziehungen zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zu ergründen sucht; dadurch wird ja die Naturkunde erst zur Wissenschaft, daß sie eine Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen ist. Indem der Konditionalismus an Stelle des Wortes „Ursache" „Bedingungen" setzt, sucht er vergebens der Erforschung von Beziehungen zu entgehen, die

---

[1] Siehe z. B. E. Dennert, Weltbild und Weltanschauung, Hamburg 1908.

[2] Ich folge hier meinen Ausführungen in der Abhandlung „Ideale Naturauffassung einst und jetzt" in der Festschrift für Prinz Johann Georg von Sachsen (Freiburg i. Br. 1920), um sie einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen.

[3] Vgl. hierüber auch C. Günther, Gedanken zur Deszendenztheorie (Verhandlungen der deutschen Zoolog. Gesellschaft [1914] 91—112); E. Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen (Leipzig 1917) 135 ff.; E. Wasmann, Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme (Berlin 1920) 113 ff.

über das Gebiet der Sinneswahrnehmung hinausreichen. Aber der Naturforscher als solcher beschränkt sich darauf, die nächsten Ursachen der Erscheinungen, die ihnen unmittelbar zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten zu erkunden. Der Naturphilosoph dagegen betritt das eigentliche Feld der Metaphysik, der Erkenntnis des Übersinnlichen, indem er die höchsten und letzten Fragen des Ursprunges der Naturgesetze und ihrer Harmonie zu beantworten strebt.

Hieraus ergibt sich auch, in welchem Verhältnis das Weltbild zur Weltauffassung steht. Die metaphysischen Schlüsse des Naturphilosophen werden nur dann auf Wahrheitsgehalt Anspruch erheben können, wenn sie mit logischer Folgerichtigkeit aus den naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden und in ihnen eine Stütze finden. In dieser Hinsicht besteht zweifellos ein geistiger Zusammenhang zwischen dem naturwissenschaftlichen Weltbild und der naturphilosophischen Weltanschauung. Jener Zusammenhang ist jedoch kein absoluter, sondern nur ein relativer. Das Weltbild kann und muß wechseln im Laufe der Zeiten mit dem Fortschritt der Naturerkenntnis; die höchsten und letzten Fragen nach dem tiefsten Grunde der ganzen Weltordnung bleiben aber ewig dieselben: sind die Weltdinge und ihre Gesetze *von selber* da, oder müssen wir zur Erklärung ihres Daseins *einen persönlichen Gott* annehmen, der aus der Fülle seines Seins eine geschöpfliche Welt hervorbrachte? Daher haben wir auf dem metaphysischen Gebiete der Weltauffassung in letzter Linie stets nur die Wahl zwischen zwei gegensätzlichen Annahmen: entweder *Monismus*[1] in seinen verschiedensten Schattierungen vom extremen Hylozoismus bis zum extremen Pantheismus — oder *Theismus*.

Die theistische Weltauffassung mit ihrer Theorie der Schöpfung ist schon von dem großen Denker Augustinus[2] lichtvoll entwickelt und durch Thomas von Aquin in seiner Summa contra gentiles gegen die Einwände des damaligen Heidentums verteidigt worden. In unserer modernen Welt wird diese Geistesarbeit der christlichen Vorzeit leider allzusehr verkannt. Nur aus bedauerlicher Unkenntnis oder absichtlicher Entstellung der

[1] Über die mannigfaltigen Formen des Monismus vgl. besonders die Studie von Fr. Klimke S. J.: Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Freiburg i. Br. 1911.

[2] De genesi ad litteram. Vgl. auch B. Jansen, Augustinus ein moderner Denker (*diese* Zeitschrift 98, 1. Heft, Oktober 1919) und: Das Zeitgemäße in Augustins Philosophie (ebd. 3. Heft, Dezember 1919).

christlichen Gottes- und Schöpfungslehre sind die Vorurteile begreiflich, die man in monistischen Kreisen vielfach gegen den Theismus hegt. Der „persönliche, überweltliche Gott" wird fälschlich als ein der Welt fremd und äußerlich gegenüberstehendes Wesen aufgefaßt, das wie ein Deus ex machina in das Weltgeschehen eingreift. Von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens hat man kaum eine Ahnung mehr. Die erhabene Idee von der Allgegenwart des unendlichen Gottes, der mit seinem Sein die ganze Schöpfung durchdringt und sie dadurch in ihrem Dasein erhält, wie er ihr das Dasein gab (conservatio est creatio continuata), ist ebenso in Vergessenheit geraten wie die Mitwirkung dieses allgegenwärtigen Gottes zu allen geschöpflichen Handlungen (concursus divinus), durch die er in allen Dingen tätig ist, ohne dadurch jedoch die Eigenart der geschöpflichen Tätigkeit aufzuheben. Ja man wähnt sogar, Gottes Allgegenwart und Alltätigkeit in der Welt als monistische Errungenschaften ausgeben zu dürfen, während sie doch aus der christlichen Theodizee stammen. Schon der Völkerapostel kündete sie den Athenern mit den Worten: „In ihm (Gott) leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 28). Was der Monismus aus eigenem hinzugefügt hat, ist bloß die „substantielle Einheit" Gottes mit den Weltdingen, und diese ist ein philosophischer Widerspruch, der das Wesen Gottes selber aufhebt. Der denkende Menschengeist kann sich daher heute wie ehedem nur für den Theismus gegenüber dem Monismus entscheiden[1].

2. Vergegenwärtigen wir uns nun das naturwissenschaftliche Weltbild, um das antike mit dem modernen zu vergleichen. Hier hat sich in der Tat eine allseitige Wandlung vollzogen zwischen einst und jetzt. Das antike Weltbild zeigte uns die Erde als den unbeweglichen Mittelpunkt des Weltalls, um den die Sonne und die Sterne ihre Bahnen beschrieben. Das moderne astronomische Weltbild ist dagegen durch den Sieg des kopernikanischen Systems über das ptolemäische aus einem geozentrischen zu einem heliozentrischen geworden. Die Erde ist herabgesunken zu einem Atom im Weltenraume, zu einem von vielen Planeten, die um die Sonne kreisen; und unser Sonnensystem ist wiederum nur eines unter zahllosen in der großen Sternenwelt. Die moderne Kosmogonie läßt uns

[1] Über die christliche Gottesidee und die Schöpfungslehre siehe die vortrefflichen Ausführungen von G. Esser in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I (1911) 2. Teil: Gott und Welt, besonders im 2. und 3. Kapitel.

ferner seit den Theorien von Kant und Laplace[1] das ganze, im unermeßlichen Raume verteilte System von Himmelskörpern ahnen als den Schauplatz eines steten Werdens und Vergehens, das, von einem einheitlichen Gesetze beherrscht, in unermeßlichen Zeiträumen sich vollzieht, gegen welche unsere Jahrmillionen nur Sekunden bedeuten: Nebelflecke verdichten sich zu Sonnensystemen, Sonnen flackern auf und erlöschen, Planeten lösen sich von ihrem Muttergestirn, das sie in immer engeren Bahnen umkreisen, bis sie schließlich erkaltet in dasselbe zurückstürzen, und aus einem neuen Sonnenbrand ein neues Planetensystem hervorgeht. Die Geschichte unserer kleinen Erde stellt nach dem modernen Weltbilde nur einen der winzigsten Abschnitte dieser äonenhaften kosmischen Entwicklung dar, kaum einen Augenblick zwischen zwei Ewigkeiten; und in diesem kurzen Augenblick umfaßt die Menschheitsgeschichte, die wir stolz die „Weltgeschichte" nennen, nur ein Milliontel eines Augenblicks. Die Geogonie zeigt uns die ersten Stadien der Bildung unseres Planeten, die Geologie setzt sie fort durch die Schilderung des allmählichen Aufbaues der Erdschichten und bringt Leben in die ehemals starre Erdrinde durch die Geschichte ihrer Entwicklung. Die Paläontologie erweckt die in den Sedimenten eingeschlossenen Fossilien aus ihrem vieltausendjährigen Todesschlafe, indem sie uns dieselben als die versteinerten Denkmäler einer ehemaligen Pflanzen- und Tierwelt kennen lehrt, die in früheren geologischen Epochen Erde und Meer bevölkerte. Und unter diesen Versteinerungen zeigt uns die Abstammungslehre die wahrscheinlichen Vorfahren unserer heutigen Pflanzen und Tiere und sucht sie zu Entwicklungsreihen mit den Arten der Gegenwart zu verbinden. Die „Spezies" der Zoologie und Botanik sind nun keine unveränderlichen Größen mehr; sie sind zu Sprößlingen von Lebensstämmen geworden, deren Entwicklungsgeschichte viele Tausende oder Millionen von Jahren in die Urwelt zurückreicht. Die moderne Zellenlehre zeigt uns ferner den kunstvollen Aufbau der Organismen aus ihren Zellen und enthüllt uns die zielstrebigen Gesetze der Befruchtung und der Keimesentfaltung. Keine von all den vielen Milliarden von Zellen im Reich des Lebendigen entzieht sich den wunderbaren Gesetzen der Entwicklung, wie sich kein Atom und kein Elektron den geheimnisvollen Bewegungs-

[1] Die Theorien von Kant und Laplace dürfen, wie Stölzle gezeigt hat, nicht als gleichbedeutend betrachtet werden. Vgl. auch A. Gockel, Die schöpfungsgeschichtlichen Theorien (Köln 1907) und H. v. Seeliger, Probleme der modernen Astronomie (Verhandl. der Gesellsch. deutscher Naturforscher und Ärzte [1913] I 29—47).

gesetzen entzieht, auf denen alle physikalischen und chemischen Vorgänge nach den modernen Theorien der Struktur des Stoffes beruhen. Und abermals umschließt ein inniges Entwicklungsband die organische Welt mit der anorganischen: aus den früher leblosen Atomen und mit Hilfe ihrer physiko-chemischen Gesetze baut der lebendige Organismus in stetem Kreislauf des Stoffwechsels seine Zellen und Gewebe und Organe und Individuen auf, um die Arten der Tier- und Pflanzenwelt zu bilden und fortzupflanzen. Und diese Millionen lebender Arten umschließt wiederum eine wunderbare Harmonie zu einer höheren Einheit der Naturordnung: das Leben der einen ist die Daseinsbedingung für das Leben der andern, und selbst der Tod wird zum Diener des Lebens in diesem meisterhaften Triebwerk der Naturgesetze.

Das ist also das moderne Weltbild, ein Bild der großartigsten aktiven Harmonie aller Teile des Universums und aller ihrer Tätigkeiten. Wie verhält sich dieses Weltbild zur naturphilosophischen Weltauffassung des Theismus? Ist es mit letzterer vereinbar?

Als das antike Weltbild herrschte, glaubte man, einen unendlich weisen und mächtigen Schöpfer annehmen zu müssen, der die verschiedenen Himmelskörper und unsere Erde einzeln geschaffen und auch die verschiedenen systematischen Arten der Lebewesen durch direkte Schöpfungsakte aus dem leblosen Stoffe hervorgebracht habe. Er glich einem geschickten Billardspieler, der Millionen von Kugeln einzeln durch ebensoviele Stöße an ihre Ziele beförderte. Aber wäre nicht ein Billardspieler unvergleichlich geschickter, der die nämlichen Kugeln mit einem einzigen Stoße in Bewegung zu setzen vermöchte, mit einem Stoße, der vor Millionen von Jahren erfolgte, und dessen Wirkungen durch die den Kugeln selber mitgeteilte Bewegungsenergie Millionen von Jahren hindurch fortdauert, so daß jene Millionen von Kugeln sich heute noch durch ihre gegenseitigen Stöße selbsttätig an die vom Spieler beabsichtigten Ziele befördern? In der Tat, ein Gott, der eine *entwicklungsfähige* Welt schuf, ist ungleich größer, ungleich weiser und mächtiger gedacht als ein Gott, der die verschiedenen Weltdinge einzeln hervorbrachte. Vor dem *Entwicklungsgedanken*, der dem modernen Weltbilde seine geistvollen Züge aufgeprägt hat, braucht sich die theistische Weltauffassung wahrlich nicht zu fürchten; denn soweit er auf Wahrheit beruht, gereicht er nur zur Verherrlichung Gottes.

3. Aber inwieweit beruht der Entwicklungsgedanke auf *Wahrheit*? Soweit auf dem betreffenden Gebiete eine Entwicklung philosophisch möglich und überdies naturwissenschaftlich begründet ist; denn nicht jede Mög-

lichkeit kann auch auf tatsächliche Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben. Wenn wir die theistische Weltauffassung im Sinne der christlichen Schöpfungslehre nehmen, kommt noch als dritte Bedingung, als negative Norm, hinzu: soweit die Annahme einer Entwicklung mit der in der Genesis enthaltenen übernatürlichen Offenbarung über die Schöpfungsvorgänge nicht im Widerspruch steht. Bezüglich dieses dritten Gesichtspunktes, dessen eingehende Erörterung wir hier nicht beabsichtigen, sei nur folgendes bemerkt. Die Heilige Schrift will kein Lehrbuch der Naturwissenschaft sein, sondern der Heilswissenschaft. Wo sie uns daher Tatsachen berichtet, die zugleich auch Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung sein können, beschreibt sie uns dieselben nicht in naturwissenschaftlicher Form (scientifico more)[1], sondern in einer allgemein verständlichen Weise, die völlig unabhängig sein muß von allen Fortschritten der Naturwissenschaft aller Zeiten. Wir dürfen daher niemals an die Form des Schöpfungsberichtes einen naturwissenschaftlichen Maßstab anlegen wollen, weil wir sonst seine Wahrheit abhängig machen würden von dem augenblicklichen Stande unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse, die dem menschlichen Forschergeiste überlassen sind: mundum tradidit disputationi eorum (Pred. 3, 11). Wer diesem Grundsatz treu bleibt, wird niemals einen wirklichen Widerspruch zwischen der göttlichen Offenbarung und den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung zu befürchten haben; denn die übernatürliche und die natürliche Erkenntnis sind ihm nur zwei Ströme aus ein und derselben Quelle der ewigen Wahrheit.

Kehren wir nun zu unserer naturphilosophischen Betrachtung zurück. Eine ewige Entwicklung des Kosmos als eines Perpetuum mobile, das aus sich selber in anfangsloser Bewegung sich befindet, ist zugleich eine philosophische und eine physikalische Unmöglichkeit. Weder das Dasein noch die Bewegung der Materie kann ihre Ursache in sich selber haben, sondern verlangt eine erste überweltliche Ursache, die wir Schöpfer nennen. Ebenso ist auch die Entwicklung des Geistes aus dem Stoffe eine philosophische Unmöglichkeit, weil der Geist, um denken zu können, einfach sein muß, die Materie aber aus Teilen besteht; aus Haeckelschen Atomseelen kann nie und nimmer ein Denkprinzip zusammengeschweißt werden. Daher ist die Schöpfung der menschlichen Seele ein notwendiges Postulat der Natur-

[1] Vgl. das Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909, dubium VII, bezüglich des ersten Kapitels der Genesis. Es sind dies auch die Grundsätze über die Beziehung zwischen Exegese und Naturwissenschaft, die Leo XIII. in seiner Enzyklika Providentissimus Deus vom 18. November 1893 entwickelt hat.

philosophie. Wegen der Geistigkeit und Einfachheit der Menschenseele ist auch ihre Entwicklung aus der Tierseele undenkbar. Mag uns ferner die Entwicklungstheorie die Annahme einer Stammesgeschichte der Tier- und Pflanzenwelt nahelegen, so bleibt doch der erste Ursprung des Lebens aus dem unbelebten Stoff für sie ein unlösbares Rätsel. Die Hypothese einer Urzeugung ist naturwissenschaftlich unhaltbar, weil sie mit den Tatsachen der Biologie in offenem Widerspruche steht; sie schließt zudem eine naturphilosophische Unmöglichkeit in sich, weil Leben und Empfinden höhere Seinsstufen sind als das chemisch-physikalische Geschehen. Wir bedürfen daher für die Entstehung der ersten Lebewesen und ihrer Entwicklungsgesetze einer besonderen Einwirkung des Schöpfers, die jedoch nur eine Schöpfung im weiteren Sinne genannt werden kann. Das sind die hauptsächlichsten naturphilosophischen Grenzmarken einer auf Wahrheit Anspruch erhebenden Entwicklungstheorie. Aber es gibt auch naturwissenschaftliche Grenzmarken für die Anwendung des Entwicklungsgedankens[1]: nicht jede Entwicklung, die an sich möglich wäre, besitzt deshalb auch schon positive Wahrscheinlichkeit, weil letztere von dem jeweiligen Stande unserer Forschungsergebnisse bedingt ist. Obwohl diese Grenzmarken nicht gleich den philosophischen unverrückbar sind, so zeigen sie uns doch, wie unermeßlich weit wir heute noch entfernt sind von der Realisierung des entwicklungstheoretischen Weltbildes, das als kühnes Zukunftsideal vor uns schwebt.

Was besagt denn eigentlich das Entwicklungsprinzip in der Abstammungslehre, auf das man sich immer beruft? Besagt es: „alles muß sich entwickelt haben und zwar aus denkbar einfachsten Anfängen"? Oder besagt es nur: „wir müssen versuchen, die uns bekannten naturwissenschaftlichen Tatsachen durch Annahme einer Entwicklung zu erklären"? Diese beiden Auffassungen sind offenbar gänzlich verschieden; die erstere gibt das Entwicklungsprinzip für ein von vornherein allgemein gültiges Gesetz aus; die letztere dagegen sieht in ihm nur ein heuristisches Forschungsprinzip, dessen Gültigkeit abhängig ist von seiner Prüfung an den betreffenden Tatsachen. Nur die letztere Fassung entspricht dem Charakter der Entwicklungslehre als naturwissenschaftlicher Theorie, erstere dagegen macht die ganze Entwicklungstheorie zu einem Tummelplatz phantastischer Spekulationen. Wir können selbstverständlich nur die letztere Fassung als wissen-

[1] Näheres über die naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Grenzmarken der Entwicklungstheorie siehe in meinem Buche: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] 283—303.

schaftlich berechtigt anerkennen. Daraus ergibt sich folgerichtig auch die Ablehnung aller monistischen Postulate, die auf die falsche Verallgemeinerung des Entwicklungsprinzips aufgebaut sind.

Der Begriff der Entwicklung ist dem individuellen Werdegang des Organismus entlehnt, durch den die befruchtete Eizelle zum fertigen Wesen sich ausgestaltet; von hier aus wurde er durch Analogie auf alle übrigen Gebiete übertragen. Das Entwicklungsprinzip ist daher seinem Ursprunge nach kein aprioristisches, sondern ein aposterioristisches Prinzip; die Annahme einer Entwicklung darf auf Grund desselben nur insoweit gefordert werden, als sie auf die betreffenden Tatsachen anwendbar ist, nicht weiter. Das gilt schon für das ureigenste Gebiet der modernen Entwicklungslehre, für die Stammesentwicklung der Organismen, auf welche der Begriff der Entwicklung zunächst ausgedehnt wurde. Die gesamte Abstammungslehre ist daher nur insoweit naturwissenschaftlich begründet, als die naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsbeweise reichen; letztere geben dem subjektiven Entwicklungsgedanken erst die Norm seiner objektiven Gültigkeit[1]. Nun ist aber die Entwicklung der ganzen organischen Welt aus einer oder wenigen einfachen Urformen nicht im entferntesten bewiesen; sie ist eine schöne Spekulation, die auf kühner Verallgemeinerung einzelner Wahrscheinlichkeitsmomente beruht, und wird es wohl immer bleiben. Mit dem Fortschritt der deszendenztheoretischen Forschung in den letzten Jahrzehnten ist sogar eine vielstämmige (polyphyletische) Entwicklung sowohl des Tier- als des Pflanzenreiches positiv wahrscheinlicher geworden als eine einstämmige (monophyletische). Wie groß aber die Zahl der anzunehmenden Stämme ist, und wie sie sich entwickelt haben, darauf vermag die Wissenschaft heute noch nicht im entferntesten zu antworten. Es ist daher nicht zu verwundern, daß seit der Wende des Jahrhunderts in den Kreisen denkender Naturforscher eine Reaktion gegen die Überschätzung der entwicklungstheoretischen Hypothesen eingesetzt hat. Die neuere Paläontologie hat uns gezeigt, daß wir auf Grund der Fossilienfunde bisher nur einige wenige, relativ engbegrenzte Entwicklungsreihen von Formen kennen, nicht aber riesige monophyletische Stammbäume, wie eine monistische „Phantasie-Entwicklungsgeschichte" (Ch. Depéret) sie früher erdacht hatte. Die durch Gregor Mendel begründete experimentelle Vererbungslehre, welche die Gesetze der Erblichkeit in der Rassenkreuzung mit so schönen Erfolgen er-

[1] Vgl. hierüber auch Richard Hertwig, Lehrbuch der Zoologie[9] (1910) 48.

forscht[1], ist gegenüber der Aufstellung von hypothetischen Stammbäumen noch zurückhaltender geworden. Sie hat ferner durch Johannsens Entdeckung der „reinen Linien" der darwinistischen Lehre von der unbegrenzten Veränderlichkeit und vom artenbildenden Einfluß der Naturzüchtung den Todesstoß versetzt. An die Stelle der Zuchtwahltheorie Darwins ist die schon durch v. Kölliker (1864) und Korschinski (1899) vorbereitete, durch Hugo de Vries (1901) näher begründete Mutationstheorie getreten, welche die Entstehung neuer erblicher Formen durch innere, mehr oder weniger sprungweise Veränderungen der Erbanlagen zu erklären sucht. Das Problem der Stammesentwicklung ist daher jetzt zum Problem der Mutation der Keimzellen geworden[2]. Neue Probleme haben sich uns da eröffnet, aber die Hoffnung, sie auf Grund der Erfahrungstatsachen zu lösen, ist bescheidener geworden denn je[3]. Die kritische Periode in der Abstammungslehre, die jetzt auf die romantische gefolgt ist, hat uns jedoch zu Gedankengängen geführt, die von größter Tragweite sind für den Neuaufstieg unserer Naturauffassung zu idealer Höhe.

4. Vor allem war es das Gebiet der Entwicklungsursachen, auf dem die neuere Abstammungslehre zu andern Anschauungen gelangte als der alte Darwinismus. Während letzterer die natürliche Zuchtwahl zum einzigen oder doch zum hauptsächlichen Faktor der Entwicklung erhoben hatte, erkennt man jetzt, daß die inneren Entwicklungsursachen die eigentlich maßgebenden sind, und daß die Stammesentwicklung der Organismen auf einem gesetzmäßigen Zusammenwirken mannigfacher innerer und äußerer Ursachen beruht. Während früher Vererbung und Anpassung Schlagwörter waren, mit denen man ohne weiteres alle Rätsel der Entwicklung zu lösen glaubte, ist man jetzt tiefer in den Sinn derselben eingedrungen. Wie kam es denn, daß im Laufe der Erdepochen überhaupt „neue Arten" sich bilden konnten? Wie kam es, daß beispielsweise seit dem Beginn der Tertiärzeit Tausende neuer Arten, Hunderte neuer Gattungen, Dutzende neuer Familien von Insekten entstanden, die heute als gesetzmäßige Ameisengäste und Termitengäste in den Nestern der Ameisen und der Termiten leben? Die Eigentümlich-

[1] Siehe H. Muckermann, Sinn und Schicksalsformel der Vererbung (diese Zeitschrift 94 [1918] 471 ff.).

[2] Vgl. Oskar Hertwig, Das Werden der Organismen (1916) Kap. 9. Siehe diese Zeitschrift: Die wissenschaftlichen Vermächtnisse zweier großer Biologen 97 (1919) 456.

[3] Siehe hierüber auch H. Schaxel, Ernst Haeckel und die Biologie seiner Zeit (Naturwissenschaftliche Wochenschrift 1920, Nr. 4).

keiten der Körperbildung, durch die jene Gäste als besondere systematische Arten, Gattungen und Familien sich uns darstellen, können nicht unabhängig entstanden sein von der biologischen Anpassung dieser Insekten an die myrmekophile oder die termitophile Lebensweise; denn jene morphologischen Merkmale sind eben „Anpassungscharaktere", die nur verständlich sind aus ihrer Beziehung zu dem Zwecke, den sie im Leben jener Insekten zu erfüllen haben. Daher genügen innere Ursachen allein nicht zur Erklärung ihres Ursprunges, sondern sie setzen eine gesetzmäßige Wechselwirkung der Entwicklungsanlagen mit den Einflüssen der Umwelt voraus. Für die interessanteste Klasse der Ameisengäste und Termitengäste, für die echten Gäste (Symphilen), konnte ich sogar zeigen, daß sie als Züchtungsprodukt der Gastpflegeinstinkte ihrer Wirte aufzufassen sind [1]. Und wie hier, so tritt uns überall in der ganzen hypothetischen Stammesgeschichte der Tiere und Pflanzen das nämliche Problem der Anpassung in den mannigfaltigsten Gestalten entgegen. Wir müssen somit den Begriff der Anpassung etwas näher zu ergründen suchen.

Die Selektionstheorie kannte nur eine passive Anpassung, ein Angepaßtsein der Organismen an ihre Existenzbedingungen, das auf der Ausrottung des Nichtangepaßten beruht; aber wie überhaupt ein Angepaßtes, d. h. ein für seine Lebensverhältnisse Passendes und daher Existenzfähiges, entstehen konnte, vermochte sie nicht zu begründen. Nur eine aktive Anpassung, ein Anpassungsvermögen der Organismen an die äußeren Existenzbedingungen, vermag eine befriedigende Erklärung zu bieten. Schon Lamarck (1809) hatte die Unentbehrlichkeit desselben erkannt, obwohl er ihm keine glückliche Fassung gab. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat namentlich Oskar Hertwig das „Prinzip der aktiven Bewirkung" dem darwinistischen Zuchtwahlprinzip gegenüber zur Geltung gebracht, und weite naturwissenschaftliche Kreise haben sich ihm angeschlossen. Man kommt immer mehr zu der richtigen Einsicht, daß ohne aktive Anpassung, d. h. ohne die Fähigkeit des Organismus, auf die Einwirkung seiner Umwelt zweckmäßig zu reagieren, eine Stammesentwicklung ebenso unmöglich ist wie eine individuelle Entwicklung. Für letztere hatte schon Karl Ernst v. Baer die Zielstrebigkeit der Entwicklungsvorgänge gegen den Darwinismus siegreich verteidigt; das nämliche Ziel der Bildung „lebensfähiger" Formen beherrscht aber auch die Stammesentwicklung, und hier ist eine zielstrebige Verknüpfung der Entwicklungsvorgänge mit den Einflüssen der Außenwelt um so not-

[1] Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme, Berlin 1920, Kap. V, S. 80—89.

wendiger, als es sich um Bildung neuer Lebensformen unter veränderten äußeren Verhältnissen handelt. Also ohne die Fähigkeit der aktiven Anpassung ist keine Stammesentwicklung der Organismen denkbar. Das Vermögen des lebenden Wesens, auf die Einwirkung seiner Umwelt zweckmäßig, d. h. lebenerhaltend und lebenbildend, zu reagieren, kann seinen tiefsten Grund nur in den inneren Entwicklungsanlagen des Organismus selber haben; aber es wäre sinnlos, wenn jene Entwicklungsanlagen nicht im Einklang stünden mit den mannigfaltigen Umweltsfaktoren, die ihre Entwicklungsreize auf den Organismus ausüben. Sonst könnte sich ja das Lebewesen den neuen Daseinsbedingungen nicht „anpassen" durch entsprechende Modifikationen seiner Entwicklung, sondern es müßte hoffnungslos untergehen. Das gilt ebenso für die erste lebende Zelle wie für alle die zahllosen Anpassungserscheinungen im ganzen Verlaufe der Stammesentwicklung der organischen Welt.

Hier liegt ein eminent teleologischer Gedankengang verborgen, der, folgerichtig durchdacht, wieder zur Anerkennung eines persönlichen Schöpfers und Urhebers der Naturgesetze führen muß; denn die Entwicklungsgesetze des Organismus müssen von dem nämlichen Gesetzgeber angeordnet sein, der auch der gesamten Umwelt ihre Gesetze gegeben und sie den Entwicklungsgesetzen der lebenden Wesen harmonisch zugeordnet hat. Dieser Gesetzgeber kann aber nur eine überweltliche Weisheit und Macht sein, welche als causa prima die ganze Natur und alle ihre Gesetze einheitlich umfaßt und regelt. Dadurch legen die organischen Anpassungen ihr modernes Zeugnis für die theistische Weltauffassung ab.

Prüfen wir kurz die Ausflüchte, durch die eine dem „Supranaturalismus" abholde Naturphilosophie sich dieser Schlußfolgerung zu entziehen sucht. Der Neolamarckismus, zu dem auch Oskar Hertwig sich bekennt, nimmt die zweckmäßige Reaktionsfähigkeit auf äußere Reize einfach als tatsächlich gegeben, als zum Wesen des Lebens gehörig, hin; sie gilt ihm als das selbstverständliche Ergebnis aus der „chemisch-physikalischen Konstitution" des Organismus. Hier fehlt es an Folgerichtigkeit des Denkens; man will sich vom Mechanismus der Lebenserklärung nicht lossagen, obgleich man seine Unzulänglichkeit tatsächlich zugeben muß. Woher soll denn die lebende Zelle die Fähigkeit erhalten haben, gerade durch Wachstum und Fortpflanzung auf mechanische Reize zweckmäßig zu antworten, wenn ihre eigenen Gesetze rein mechanische sind? Warum nehmen denn hier die

physiko-chemischen Prozesse den Charakter einer zielstrebigen Ausübung von Lebenstätigkeiten an, die in der ganzen anorganischen Natur nicht vorkommen? Ist das nicht ein offenkundiger Widerspruch? Die Hypothese der Urzeugung, durch welche die ersten lebenden Zellen oder Energiden von selber aus dem leblosen Stoffe hervorgegangen sein sollen, zeigt sich hier als eine bloße Verlegenheitsausflucht, nicht als ein Postulat der Wissenschaft. Die höhere Eigengesetzlichkeit des Lebens, die über die mechanischen Gesetze sich erhebt, muß notwendig auf eine übermechanische Ursache zurückgeführt werden. Der Psycholamarckismus will diesem Bedürfnis abhelfen, indem er das vegetative Leben durch die Lust- und Unlustgefühle der einzelnen Zellen zu erklären sucht. Dadurch setzt er sich nicht nur in Widerspruch mit der Biologie, die eine derartige Hypothese als phantastisch verwirft, sondern er vermag auch nicht im entferntesten die Zielstrebigkeit der Anpassung durch seine Annahme verständlich zu machen. Die einzelnen Zellen müßten nicht bloß ihre Beziehungen zueinander und zum Gesamtorganismus erkennen, sondern auch die Gesetze der anorganischen Welt, auf welche sie durch ihre Lebenstätigkeiten zweckmäßig zu reagieren haben; sonst helfen ihnen alle schönen Zellgefühle nichts. Daher kommt der Psychomonismus zur Hypothese einer „überindividuellen Weltseele", die in allen organischen Wesen denken und wirken soll. Aber was ist diese Weltseele denn eigentlich? Ist sie substantiell identisch mit den Einzeldingen? Dann verwickelt sie uns aufs neue in die alten Widersprüche des Monismus; sie ist zugleich ein geistiges Prinzip von höchster Einfachheit und hat doch unzählige vernunftlose Teile; sie ist zugleich unermeßlich weise und unermeßlich unweise. Faßt man jedoch die überindividuelle Weltseele als substantiell verschieden von den Naturdingen auf, so muß man ihr auch die Weisheit zuerkennen, nicht bloß die Gesetze der belebten Natur zu umfassen und zu regeln, sondern auch jene der unbelebten; denn beide stehen in den Anpassungserscheinungen der Organismen in innigster harmonischer Wechselwirkung. Dann ist aber das vorgeblich psychomonistische Prinzip nichts weiter als ein verblümtes Zugeständnis an den alten theistischen Gottesbegriff.

Es führt also nur ein Ausweg aus dem Irrgarten, zu dem die Naturordnung durch eine naturalistische Philosophie geworden ist: man muß die irrtümliche Vorstellung von der substantiellen Einheit Gottes mit der Natur gänzlich aufgeben und wieder zum Theismus der christlichen Weltauffassung zurückkehren. Eine die ganze Welt umspannende und die ganze

Welt durchdringende schöpferische Weisheit und Macht bietet die einzige vernunftgemäße Erklärung der Naturordnung, und zwar heute mehr denn je. Die Bewegungsgesetze der Himmelskörper wie jene der kleinsten Massenteilchen, die Zweckbeziehungen der lebenden Wesen zueinander wie jene der materiellen Atome zum Lebensprozeß des Organismus, bilden eine wunderbare Harmonie des Naturgeschehens, durch welche eine einheitliche Naturerklärung vom denkenden Menschengeist gebieterisch verlangt wird. Gerade auf diese Forderung beruft sich ja stets der moderne Monismus, aber er vermag sie nicht zu erfüllen; denn nicht eine substantielle Einheit der Naturdinge, die tatsächlich eine unbegrenzte Vielheit darstellen, kann uns die wahre Einheit der Naturerklärung bieten, sondern nur eine ursächliche Einheit, die ihren Grund hat im Schöpfungsplan des einen unendlichen Gottes. Das ist der wahre Monismus der christlichen Weltauffassung, den schon der hl. Thomas von Aquin lehrte, indem er aus der Einheitlichkeit der Naturordnung auf die Einheit der ersten Weltursache und aus der Einheitlichkeit des relativen Seins auf die Einheit des absoluten Seins schloß[1]. Und wenn die ganze Welt sich auf Grund der in sie gelegten Gesetze selbsttätig entwickelt hat, wie es uns das moderne Weltbild so großartig schildert, so wird der Ruf nach einem allweisen und allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde nur um so lauter. Nach ihm rufen nicht bloß die erhabenen Gesetze der Kosmogonie, sondern auch die organisch-psychischen Entwicklungsgesetze der Organismen. Die Erbfaktoren (Gene) des Mendelismus enthüllen sich uns als die aktiven causae secundae der gesamten Zielstrebigkeit in der ganzen lebenden Welt und in ihrem ganzen stammesgeschichtlichen Werden[2]. Ihre causa prima ist Gottes unendliche Weisheit und Macht, welche jene Entwicklungsursachen in den Stammformen der Organismen verkörperte und sie in Wechselwirkung mit der ganzen umgebenden Welt setzte. So sind die „Gene" die naturgemäßen Verwirklichungen der göttlichen Ideen in der lebenden Natur.

[1] 2 dist. 1, q. 1, a. 1 ad 1; vgl. auch S. theol. 1, q. 11, a. 3; siehe Tilman Pesch, Die großen Welträtsel[3] II 531.

[2] Nähere Ausführungen hierüber siehe in der Schrift: Die Gastpflege der Ameisen 8. Kap., S. 129 ff.

Erich Wasmann S. J.

Die erste historisch-kritische Ausgabe des Exerzitienbuches.

Wir leben in der Zeit der historisch-kritischen Ausgaben. Berühmte Geschichtswerke, Dichtungen, Volksbücher, Inschriften werden nach solchen Grundsätzen veröffentlicht. Gerade beginnt die Gesellschaft des Corpus Catholicorum, die katholischen Schriftsteller aus der Zeit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts in solcher Gestalt gewissermaßen zu neuem Leben zu erwecken. Da war es höchst angezeigt, in historisch-kritischer Ausstattung auch eine Schrift der Welt darzubieten, die nach dem Geständnisse von Freund und Feind zu den merkwürdigsten Erscheinungen des gesamten Bücherwesens gehört, eine Schrift, die trotz ihrer Kleinheit und Einfachheit geradezu weltbewegend gewirkt hat: wir meinen das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Am meisten berufen zur Lösung dieser Aufgabe waren die spanischen Herausgeber der Monumenta historica Societatis Iesu. Sind sie ja seit bald 30 Jahren daran, in zahlreichen Bänden Quellenschriften zur Geschichte des Jesuitenordens zu veröffentlichen. Zwölf Bände haben sie allein dem Briefwechsel des Ordensstifters gewidmet. Sie haben wirklich vor Jahr und Tag beschlossen, das Buch der geistlichen Übungen in den Kreis ihrer Forschungen zu ziehen. Der 1914 verstorbene Jesuitengeneral P. Franz Xaver Wernz hat sie mit warmen Worten in ihrem Vorhaben bestärkt, und sein Amtsnachfolger P. Wladimir Ledóchowski hat ihnen alle mögliche Unterstützung zugewendet. Willkommene Vorarbeiten bot ihnen die von P. Heinrich Watrigant begründete Collection de la Bibliothèque des Exercices de St. Ignace. Unter ihren 60 Heften findet man eine Reihe von gelehrten Untersuchungen, in denen die Jesuiten Watrigant, Debuchy, Boone, Boubier u. a. das Exerzitienbuch nach dieser oder jener Seite hin beleuchten. So ist denn 1920 zu Madrid ein schön ausgestatteter, mehr als 1000 Seiten umfassender Band fertiggestellt worden, der die Aufschrift trägt: Monumenta Ignatiana. Series secunda. Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria. Dem Exerzitienbuch sind also auch die Gebrauchsanweisungen, die man „Direktorien" zu nennen pflegt, beigegeben.

Die spanischen Herausgeber haben, von einigen ausländischen Ordensgenossen unterstützt, mit einer Einsicht und Gründlichkeit gearbeitet, die auch der deutschen Wissenschaft Ehre machen würde. Die Einleitung bilden Abhandlungen über den Gegenstand des Exerzitienbuches, den inneren Zusammenhang der verschiedenen Teile, Verfasser, Ort, Zeit, Umstände der Abfassung, innere und äußere Quellen, erste Übersetzungen, handschriftliche Überlieferung, Sprachweise. Der Wortlaut ist mit peinlicher Sorgfalt behandelt. Mit Recht wurde darauf verzichtet, eine zunächst für das geistliche Leben und den seelsorgerlichen Gebrauch bestimmte Auslegung des ganzen Buches zu geben. An solchen gebricht es nicht. Wir nennen nur die eingehenden, wahrhaft kostbaren Erläuterungen, die im jüngst verflossenen Jahrhundert der heiligmäßige Jesuitengeneral Johannes Roothaan seinen Ausgaben der Exerzitien einverleibt hat. Dafür wird aber durch eine Flut von Schriftverweisen dargetan, wie sehr Papst Paul III. im Rechte war, wenn er in seiner Empfehlung der Geistlichen Übungen als deren erste Quelle die Heilige Schrift anführte. Wie billig, werden sodann beim Exerzitienbuche wie bei den andern Stücken alle Berufungen auf Väter, andere Heilige und Gottesgelehrte, weltliche Schriftsteller, Kirchenversammlungen nachgeprüft und, wenn nötig, richtiggestellt. Für die Aufhellung dunklerer Stellen sind besonders Suarez und Roothaan zu Führern genommen. Aus Augustins und Bernhards Werken, aus den Schriften eines Thomas von Aquin und anderer alter und neuer Schrifterklärer, aus Kirchen- und Kunstgeschichte wird gezeigt, wie tief die einzelnen Lehren des Exerzitienbuches in der kirchlichen Überlieferung wurzeln. Trotz alledem regte sich schon frühzeitig der Widerspruch, besonders in Spanien. Er rief hinwiederum Verteidigungsschriften hervor. Die ältesten, fast alle aus der Zeit des hl. Ignatius, werden uns nun vorgeführt; zwei sind von Gottesgelehrten verfaßt, die später auf bischöfliche Stühle erhoben wurden. Es folgt endlich eine äußerst genaue Beschreibung der sämtlichen spanischen und lateinischen Drucke des Werkes. Von den Übersetzungen in andere Sprachen wurde abgesehen. Sie sind, wenigstens in Kürze, von Karl Sommervogel in der neunbändigen Bibliothèque de la Compagnie de Jésus verzeichnet. Fügen wir gleich bei, daß sich 25 spanische Ausgaben und 91 lateinische nachweisen lassen. Zu bemerken ist dabei, daß die gedruckten Exerzitienbücher bis in die neueste Zeit, sei es ausschließlich, sei es zuvörderst, nur für die Ordensmitglieder bestimmt waren und deshalb sich im Buchhandel kaum erreichen ließen. Von den spanischen Ausgaben er-

schien eine 1665 zu Manila auf den Philippinen und eine 1698 zu Puebla de los Angeles in Mexiko. Lateinische Drucke haben auch Ungarn, Polen, Litauen, Böhmen, ja selbst Japan geliefert; 1596 erschien ein solcher auf der Insel Amakusa Schima.

So weit der erste Teil. Heben wir aus ihm einiges hervor! Ignatius hat laut dem Zeugnis der Quellen das Exerzitienbuch seinem Hauptinhalte nach um 1522 zu Manresa verfaßt. Das geschah also kurz nach seiner Bekehrung, bevor er, in jungen Jahren schon dem Waffenhandwerk ergeben, irgendwelche wissenschaftliche Bildung genossen hatte. Diese Tatsache spottet jeder rein natürlichen Erklärung. Es war ein übernatürliches Licht; es war, wie des Heiligen vertrauter Geheimschreiber Johannes von Polanco und der tiefsinnige Gottesgelehrte Franz Suarez sich ausdrücken, die „Salbung des Heiligen Geistes", die hier vor allem sich betätigte. Sie hat die inneren Erlebnisse und Erfahrungen geleitet, begleitet, befruchtet, die Ignatius in seiner Schrift zusammenfaßte. Äußere Hilfsmittel sind dabei nicht ausgeschlossen. Daß neben der Heiligen Schrift auch andere „Bücher" benützt wurden, hat Polanco ausdrücklich zugegeben. Aber welche und wie weit? Daß der Ritter von Loyola seine Bekehrung zunächst der Lesung einiger geistlicher Bücher verdankte, ist allbekannt. Er selbst gibt an: Man habe ihm, als er nach dem Fall der Festung Pamplona mit seinem zerschossenen Bein schwer krank im Heimatschloß daniederlag, ein Leben Jesu und eine Heiligenlegende in die Hand gegeben. Eines haben die spanischen Gelehrten jetzt sozusagen bis zum Augenschein bewiesen: Das Leben Jesu ist kein anderes als dasjenige, das der deutsche Kartäuser Ludolf von Sachsen verfaßt hat. Ferdinand der Katholische und Isabella hatten es durch den Franziskaner Ambrosius de Montesino aus dem Latein ins Spanische übertragen lassen. Die Übersetzung war um den Anfang des 16. Jahrhunderts zu Alcalá in vier großen Bänden gedruckt worden. Schwieriger ist die Frage nach dem Heiligenleben. Auch sie hat nun eine sehr zusagende, an Sicherheit grenzende Lösung gefunden. Ignatius las in spanischer Übersetzung die im Mittelalter hochgeschätzte und weitverbreitete „Goldene Legende", auch „Lombardische Legende" genannt, die, ursprünglich in Latein geschrieben, den seligen Jakob a Voragine aus dem Predigerorden, Erzbischof von Genua, zum Verfasser hat. Seine Lesefrüchte hat Ignatius in einem eigenen Hefte sorgfältig aufgezeichnet. Das erzählt er selbst. Da war nun von vornherein zu vermuten, er habe für sein Buch bewußt oder unbewußt, aus dem Gedächtnis oder aus seinem Hefte manches

verwertet, was er bei Ludolf und bei Voragine gelesen hatte. Unsere Herausgeber haben eine Anzahl Stellen gesammelt, die diese Vermutung bestätigen. Wir kommen zu einem Streitpunkte, der schon vor 300 Jahren Staub aufgewirbelt hat und neuestens wiederum in den Vordergrund der Exerzitien-Forschung getreten ist. Der gelehrte und heiligmäßige Benediktiner Garcia Ximenez de Cisneros, Abt des spanischen Klosters Monserrat, hat sein Hauptwerk, das vortreffliche Exercitatorium vitae spiritualis 1500 in der von ihm selbst errichteten Druckerei des Klosters lateinisch und spanisch erscheinen lassen. Bekanntlich hat Ignatius bald nach seiner Bekehrung einige Zeit als Pilger und Büßer in Monserrat geweilt. Sollte er nicht das Exerzitatorium kennengelernt und für seine Andacht verwendet haben? Schon Peter Ribadeneira, sein Lieblingsschüler und erster Lebensbeschreiber, hat das als sehr wahrscheinlich bezeichnet. Unsere Herausgeber stimmen ihm bei. Ist dann auch das Exerzitienbuch aus dem Werk des Cisneros herausgewachsen? Der französische Benediktiner Dom Johann Martial Besse hat sich 1897 darüber in der Revue des Questions historiques sachkundig, klug und maßvoll verbreitet. Die neue Exerzitienausgabe hat die Erörterung abermals aufgenommen und mit erschöpfender, ja fast ermüdender Ausführlichkeit durchgeführt. Was schon früher gesagt worden, ist jetzt erhärtet und besiegelt: die beiden Schriften sind nach Zweck, Gegenstand, Anlage und Behandlungsweise grundverschieden. Hauptteile der Exerzitien, wie das Fundament, die Betrachtungen über das Reich Christi, die zwei Fahnen, die drei Menschenklassen, ebenso die Anleitung zur Berufswahl, fehlen bei Cisneros. Auch nicht eine längere Stelle des Cisneros ist wörtlich in das Exerzitienbuch hinübergenommen. Zum Überfluß sei noch bemerkt: Die 15 Stellen des Exerzitienbuches, die einer ernstlichen Erwägung wert sind, verteilen sich auf neun Abschnitte des Exerzitatoriums. Dessen übrige 51 Hauptstücke kommen überhaupt nicht in Betracht. Hoffentlich wird nun die Behauptung, Ignatius habe das Werk des Cisneros ein wenig verändert und dann als Exerzitienbuch seinen Jüngern übergeben, für ewige Zeiten begraben werden. Daß die Weisheit und Andachtsglut des Mönches von Monserrat dem Exerzitienbuch zugute gekommen ist, wird dabei niemand leugnen. Ebenso verdankt Ignatius wohl manches der „Nachfolge Christi" von Thomas von Kempen. Sie hat in Manresa neben Stücken der Heiligen Schrift seine vorzüglichste Lesung, wo nicht die einzige, gebildet. Man hat auch andern Geistes-lehrern im Buch der geistlichen Übungen begegnen wollen: einem hl. Bern-

hard, Johannes Mauburn, Gerhard von Zutphen, Savonarola, Erasmus. Aber die Ähnlichkeiten sind zu schwach, die Anklänge zu leise, als daß sich etwas mit Sicherheit feststellen ließe. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts ist es in der Gesellschaft Jesu eine weitverbreitete, auch bildlich oft zum Ausdruck gebrachte Annahme, die Gottesmutter Maria habe auf die Entstehung des Exerzitienbuches nicht bloß jenen allgemeinen Einfluß geübt, der nach dem frommen Glauben der katholischen Christenheit bei jeglicher Gnadenspendung im Spiele ist. Sie habe vielmehr dem Verfasser in außergewöhnlichem, besonders wirksamem Maße beigestanden. In den Schriften der Zeitgenossen, soweit diese jetzt bekannt sind, findet sich nichts darüber. Unsere Herausgeber machen geltend, daß dies Schweigen nicht den Ausschlag gibt. Gar manches, was Ignatius und die Seinen ehedem geschrieben, ist noch nicht zum Vorschein gekommen. Dafür, daß der Heilige in Loyola das Werk des Ludolf von Sachsen gelesen, wußte man bisher nur Daniel Bartoli anzuführen, der erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts geschrieben hat. Neuerdings sind aber drei ältere Zeugen aufgetaucht, darunter der mit Ignatius gleichzeitige, ihm höchst nahestehende Hieronymus Nadal. Wir vernehmen sodann verschiedene, zum Teil neue Gründe, die für die Ordensüberlieferung sprechen. Man darf sie einstweilen zum mindesten wahrscheinlich nennen.

Werfen wir nun einen Blick auf die Wiedergabe des Wortlautes der Geistlichen Übungen! Zunächst werden, in Spalten nebeneinander herlaufend, vier Fassungen gegeben. Die erste ist die spanische. Ignatius schrieb spanisch. Die eigenhändige Niederschrift ist seit langem verschollen. Doch es besteht noch eine Abschrift, die an ungefähr 47 Stellen von Ignatius selbst verbessert ist. Man hat sich gewöhnt, sie das Autograph zu nennen. Unter den Augen des Verfassers wurden zwei lateinische Übersetzungen des Buches gefertigt. Papst Paul III. hat beide von drei hochangesehenen Gelehrten prüfen lassen und auf deren Urteil hin im Breve vom 31. Juli 1548 die Exerzitien gutgeheißen und warm empfohlen. Die eine von diesen Übersetzungen, die sog. Versio prima, folgt ihrer Vorlage Wort für Wort und ist darum stark spanisch gefärbt. Des ungehobelten Lateins wegen hat man sich immer gescheut, sie der Öffentlichkeit zu übergeben, obwohl Ignatius sie benützt, ja wahrscheinlich selbst verfaßt hat. Sie tritt jetzt zum erstenmal ans Licht. Ihr schließt sich die zweite Übersetzung, die „Vulgata", an. Der französische Jesuit Andreas Frusius, ein Sprachkünstler, hat hier, mehr dem Sinne getreu als den Worten, das

Werk seines Meisters dem Geschmack der Zeit gemäß in schmuckes Latein gekleidet. Der Orden hat diese Arbeit schon 1548 zu Rom drucken lassen und hat sie in amtlichen Gebrauch genommen. Gleichfalls in schönem Latein, dabei aber in möglichst engem Anschluß an die Worte der Urschrift, hat der Ordensgeneral Johannes Roothaan übersetzt. Er hat seine Arbeit 1835 zu Rom veröffentlicht und hat 1852 der vierten Auflage eine Anzahl Verbesserungen zuteil werden lassen. In unserem Werk ist ihr neben den drei ältesten Fassungen ein Raum gewährt worden, weil sie sich so großer Beliebtheit erfreut und in ihrer Einfachheit und Salbung so recht den Geist des Sehers von Manresa atmet. Unten am Rande werden sodann die 27 Verbesserungen angeführt, die im Auftrage der fünften Generalversammlung der Gesellschaft Jesu an der Vulgata vorgenommen und im Jahr 1596 bekannt gemacht wurden zu dem Zwecke, den Sinn besser zu erklären und die Sprache mehr der Urschrift anzupassen. In getrennten Abschnitten folgen zwei weitere Fassungen. Die eine stammt vom seligen Peter Faber, dem ersten Genossen des Ignatius, dem Manne, der nach der Versicherung des Heiligen tiefer als alle andern in den Sinn der Geistlichen Übungen eingedrungen war. Faber hat um 1544 in der Kölner Kartause die Exerzitien nicht nur mündlich erklärt, sondern auch mit eigener Hand aufgezeichnet. Zwar ist diese Schrift, jahrhundertelang von den Mönchen gleich einem Heiligtum aufbewahrt, von den Stürmen der Klosteraufhebungen weggeweht worden. Aber es wurde eine aus der gleichen Kartause stammende alte Abschrift 1892 zu Köln von Dr. Joseph Kleinermanns entdeckt und 1914 zu Enghien von P. Paul Debuchy in den Druck gegeben. Die Kölner Abschrift stand unsern Herausgebern zu Gebote. Ganz eigenartig ist die nun folgende Fassung. Die fünf bisher genannten belehren den Exerzitienmeister, wie er die Exerzitien geben soll. Wie wurden diese dann aber tatsächlich gegeben? Bislang kannte man kein Schriftstück aus der Zeit des Ordensstifters, das uns darüber aufgeklärt hätte. Da fand vor kurzem P. Pietro Tacchi Venturi, der Geschichtschreiber des italienischen Zweiges der Gesellschaft Jesu, gegenwärtig auch Sekretär des gesamten Ordens, in der Vatikanischen Bibliothek einen Band, der aus dem Nachlaß der Königin Christine von Schweden dahin gelangt ist. Er zeigt Einträge der verschiedensten Art von der Hand des Engländers John Helyar, der ein guter Kenner des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen und, eine Zeitlang wenigstens, ein Freund des Erasmus von Rotterdam war. Hier finden sich zwischen

Predigten von Chrysostomus und Basilius Aufzeichnungen über die Exerzitien, die Helyar gemacht hat. Wahrscheinlich hat er sich 1534—1536 zu Paris unter Anleitung des Ignatius oder eines seiner Gefährten den geistlichen Übungen unterzogen. Einiges ist ihm diktiert oder von ihm abgeschrieben worden. Anderes hat er aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben.

Wir schulden noch ein Wort dem zweiten Teile unseres Werkes, der uns die Direktorien bietet. Schon sehr früh verlangte man Anleitungen zum Gebrauch des Exerzitienbuches. Ignatius wollte selbst eine solche verfassen, kam aber über Vorarbeiten nicht hinaus. Diese sind immerhin wertvoll; sie wurden deshalb auch, wie sich jetzt herausstellt, für die endgültige Feststellung des Direktoriums benutzt. 1558 betraute die erste Generalversammlung des Ordens den General Laynez mit der Abfassung eines Direktoriums. Doch auch dieser fand keine Zeit dazu. Im Auftrage der zweiten Generalversammlung stellte sodann des Laynez Nachfolger, der hl. Franz Borgia, drei hervorragende Kräfte in den Dienst des Unternehmens. Die Leistungen zweier von ihnen, der PP. Johann von Polanco und Jakob Mirón, sind ganz oder fast ganz auf uns gekommen. Sie wurden jedoch nicht dem ganzen Orden vorgeschrieben. Übrigens machten sich nun auch manche andere an diese Aufgabe heran. Der sel. Petrus Canisius blieb, von Alter und Krankheit gebrochen, bei den ersten Sätzen stecken. Dagegen hat man kürzlich ein Direktorium entdeckt, das sein nächster Nachfolger im Amt des Provinzials von Oberdeutschland, Paul Hoffäus, zusammengestellt hat. Die andern setzen voraus, daß jeweils nur ein Einzelner in die geistlichen Übungen eingeführt werde. Hoffäus läßt mehrere zusammen an ihnen teilnehmen. Seine verschiedenen Tagesordnungen geben uns ein Bild vom damaligen Stande des Exerzitienbetriebes. Auf Grund derartiger Arbeiten ließ General Claudius Aquaviva ein Direktorium für die ganze Gesellschaft verfassen und zu Rom drucken; es wurde 1591 an alle Häuser des Ordens zur Erprobung und Begutachtung gesandt. An Rückäußerungen fehlte es nicht. Ihrer sechs werden uns vorgelegt, darunter eine aus der Feder des vielgenannten Fabianus Quadrantianus, der, aus Stargard in Preußen gebürtig, sich vom Protestantismus zur Kirche wandte und am Hofe der Anna von Österreich, Königin von Polen, als Beichtvater und Prediger wirkte. Alle diese Vorschläge wurden den Vätern vorgelegt, welche 1593 und 1594 die fünfte Generalversammlung der Gesellschaft mit abermaliger Durchsicht und Prüfung des Direktoriums beauftragt hatte. Als reife Frucht so großer

Anstrengungen ergab sich das Direktorium des Jahres 1599. Es steht heute noch in Kraft. Sein Neudruck bildet die Krone unseres Buches. Selbstverständlich sind die vielen Stücke, die hier, großenteils zum erstenmal, zugänglich gemacht werden, nicht bloß belangreich für den geschichtlichen Werdegang des Direktoriums. Sie erteilen auch kostbare Winke denen, welche die geistlichen Übungen leiten oder sich selbst ihnen unterziehen wollen. Bezeichnend für den Geist unseres Heiligen ist sein Wort: Der Exerzitienmeister mißbrauche nur ja nicht sein Amt dazu, jemand in unsern Orden zu locken. Selbst der bloße Schein eines solchen Unterfangens muß vermieden werden. Denn die Gesellschaft will, daß man sich ihr nicht anders anschließe als frei, von Gott und nicht von Menschen angetrieben.

Bei diesem Anlaß sei es gestattet, auf eine sehr verdienstliche Veröffentlichung aufmerksam zu machen, die seit 1906 nach Art einer Zeitschrift erscheint, in Deutschland aber bisher wenig Beachtung gefunden hat. Sie nennt sich Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace und bemüht sich, das Verständnis und den Gebrauch der geistlichen Übungen zu fördern. Bis 1919 sind in Paris 60 dünne Hefte erschienen, die zusammen 5 Bände bilden. Der Band kostet 6 Franken. Die Hefte sind aber auch gesondert zu haben. Weitaus die meisten stammen aus den Federn von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu. Man trifft jedoch auch andere Verfasser; so den Redemptoristenpater Walter und den gegenwärtigen Nuntius für Polen, Erzbischof Achilles Ratti. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig: streng wissenschaftliche Untersuchungen über Entstehung und Sinn des Exerzitienbuches oder einzelner Teile desselben; Beiträge zur Geschichte der geistlichen Übungen; aus reicher Erfahrung geschöpfte Winke für deren Einrichtung und Leitung; anziehende Schilderungen einzelner Exerzitienhäuser; Lebensbilder von Männern und Frauen, die das Werk gefördert haben; Übersichten über alles, was in den verschiedenen Ländern über die geistlichen Übungen neu erschienen ist. Ihr Dasein verdankt diese „Sammlung" dem zu Enghien in Belgien lebenden Jesuiten Heinrich Watrigant. Er ist seit fast 40 Jahren als Gründer und Leiter von Exerzitienhäusern und als Exerzitienschriftsteller tätig und hat zu Enghien eine einzig dastehende Bücherei angelegt, die alles umfaßt, was je über die geistlichen Übungen geschrieben worden ist.

Otto Braunsberger S. J.

Besprechungen.

Ordensgeschichte.

1. Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12.—14. Jahrhundert). Von Dr. Paul Scheuten. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen O. S. B. Heft 7.) 8° (XX u. 124 S.) Münster i. W. 1919, Aschendorff. *M* 7.20

Die Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens teilen bis heute nicht das Schicksal so mancher wissenschaftlichen Unternehmung. Sie halten sich aufrecht. Der Verfasser des vorliegenden Heftes will das Leben und Wirken des französischen Mönchtums nicht in einer Innenansicht darstellen, sondern so, wie es in der Dichtung des Landes sich abspiegelt. Gewiß gibt dies Spiegelbild mehr die äußere Form als den innern Geist wieder. Dafür ist es aber um so individueller und farbenprächtiger. Wir schauen die damalige Gesellschaft mit ihrer Auffassung und Bewertung des Mönchtums unmittelbar vor uns. Mit staunenswertem Fleiß hat Scheuten ein weitverstreutes Material, das dem Historiker etwas ferner liegt, zusammengetragen und nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet. Die Quellen selbst kommen in ausgedehntem Maße zu Worte. Notizen über Zahl, Bauart und Einrichtung der Klöster werden mitgeteilt; Leben und Treiben der Mönche, die Verfassung der Orden nach ihrer mehr äußeren Seite ziehen an unserem Auge vorüber, die Beziehungen zu Kirche, Staat und Gesellschaft werden aufgerollt; kurz, was das Volk und sein Vertreter, der weltliche Dichter, vom Mönchtum wußte und dachte, entnehmen wir dem Munde der Zeitgenossen.

In der Fassung des Themas ist ein leichter Irrtum unterlaufen, der hie und da störend einfließt. Durch eine etwas kurze Ausdrucksweise H. Bihlmeyers im Kirchlichen Handlexikon verleitet, zählt der Verfasser auch die Augustinerchorherren, Prämonstratenser und Ritterorden zu den Mönchen. Ähnlich hat er die Frere Hermin (Augustinereremiten), die zu den Bettelorden gehören, unter die Chorherren eingereiht. Im Kapitel über das Verfassungsleben verstehe ich nicht, weshalb die renduz nicht einfach den oblati gleichgesetzt werden. Methodisch weniger glücklich scheint es zu sein, daß Verfasser die Quellen aus den verschiedensten Jahrhunderten und Gegenden in gleicher Weise behandelt. Hier war zumal bei Schilderung der Lebensweise und Sitten eine Trennung nach Zeit und Ort durchaus geboten. So kommt es zu Verallgemeinerungen und Unklarheiten wie in dem Satz „Auf dem Leibe trägt der Mönch ein hartes härenes Bußgewand" und in dem ganzen Abschnitt über die Kleidung. In dem Kapitel über Charakterzüge und Sitten hätte der Verfasser meines Erachtens besser getan, sich mit der Charakterisierung der Quellen und Darlegung

des Materials zu begnügen. Für eine historische Beurteilung beziehungsweise Verteidigung reicht „dies" Material nicht aus. Eine solche Aufgabe ist Sache des eigentlichen Historikers, der einen umfangreicheren Stoff sichtet und bearbeitet. Die Studie sollte ja in erster Linie Material bieten für weitere Forschungen. Und dieses Ziel hat sie in weitem Maße erreicht.

2. Mein Meister Rupertus. Ein Mönchsleben aus dem 12. Jahrhundert. Von Odilo Wolff O. S. B. Mit 19 Bildern. 8° (VIII u. 202 S.) Freiburg 1920, Herder. *M* 6.80; geb. *M* 8.80

Längst ist der Chorgesang der Mönche im Kloster Deutz verklungen, aber der Name des großen Abtes Rupert lebt fort in Geschichte und Literatur. Der Mönch im Michaelskloster zu Siegburg und spätere Abt von Deutz ist bekannt als gedankentiefer Erklärer der heiligen Schriften und als innig frommer Mystiker und Aszet. Sein Einfluß machte sich im ganzen Mittelalter geltend. Ein Jünger des hl. Benedikt, wie auch Rupertus es war, und ein Sohn der Nachbarstadt Köln hat seinem Meister ein literarisches Denkmal von einziger Schönheit gesetzt. Nach eigenem Geständnis hat sich O. Wolff seit vierzig Jahren mit den Schriften Ruperts befaßt. Was er da betrachtet und erlebt hat, läßt er vor dem geistigen Auge des Lesers neu erstehen. Es ist Rupert, die Verkörperung des monastischen Ideals, in seinem Ringen und Streben nach innerer Heiligung, in seinem trauten Verkehr mit dem himmlischen Gast, in seinem unstillbaren Drang, die von Gott verliehenen Gaben auch für andere nutzbar zu machen. Der Mönch, der in stiller Einsamkeit sich in das geschriebene Wort Gottes versenkt, der im Chor und am Altar als Vertreter der Gläubigen laut Gottes Lob im Jubelgesang verkündet, tritt uns in Rupert lebendig entgegen. Als Bruder betet und trägt er still mit den Brüdern, als Abt ist er die forma gregis und der Vater der ganzen Gemeinde.

Das Buch ist wie wenige geeignet, auch in weiteren Kreisen Liebe und Verständnis für das Mönchsleben, das in unsern Tagen zu neuer Blüte erwacht ist, zu wecken und zu mehren. Einige Kapitel, z. B. Die Zelle des Rupertus auf dem Siegberge; Der Schüler der himmlischen Philosophie; Der vertraute Tischgenosse des göttlichen Wortes, atmen eine seltene Schönheit. Über dem ganzen Werke ruht der Zauber eines Geistes, der im Übernatürlichen seine Ruhe und seine Seligkeit gefunden hat.

So verzeihen wir es dem Verfasser gern, wenn ihn an einigen wenigen Stellen die Begeisterung für das monastische Ideal etwas zu weit geführt hat. Ich erwähne dies überhaupt nur, um Mißverständnissen vorzubeugen. Es heißt die Entwicklung von acht Jahrhunderten verkennen, wenn der Verfasser S. 171 schreibt: „Das Ordenswesen an sich ist und bleibt wesentlich und vornehmlich kontemplativ. Der Unterschied der einzelnen Orden besteht nur in der größeren oder geringeren Aufmerksamkeit, welche sie dem einzigen Hauptzweck des Ordensstandes, der Pflege des Gebetes und seiner Bedingungen, widmen." Wenn die Begriffe Orden und kontemplativer Orden indentisch wären, so könnte man solche Behauptungen verstehen. Da aber Orden ein kirchenrechtlich klar- und festumschriebener Begriff ist, so scheint eine solche Einschränkung rein willkürlich. Die vita mixta, eine Mischung aus Gebet und apostolischer Arbeit, ist nach Wolff, insofern sie gleichsam eine höhere Stufe

des vollkommenen Lebens bilden soll, ein Unding und den großen Theologen unbekannt. Es liegt mir fern, diese Anschauung von der vita mixta hier verteidigen zu wollen. Die Stände aber — und um sie allein handelt es sich — je nachdem das eigentliche Gebet oder die äußere Tätigkeit den Vorrang einnimmt oder beide sich die Wagschale halten, nach vita contemplativa, activa und mixta einzuteilen und dann zu untersuchen, welcher Stand nun als solcher vollkommener sei, ist kein Unding, sondern etwas Unvernünftiges. Wenn im Mittelalter die vita contemplativa so überragend hoch im Werte stand, so dürften hierbei nicht allein christliche Traditionen, sondern auch aristotelisch-neuplatonische Anschauungen mitgewirkt haben. Bei Thomas ist dies noch deutlich erkennbar. Aus dem Beispiel des Heilandes und der Apostel könnte man beinahe eher auf den Vorrang der vita mixta schließen. Doch das steht hier nicht zur Entscheidung. Ich möchte nur hervorheben, daß die Ansicht nicht ein so völliges Unding ist, wie der Verfasser zu glauben scheint. Ebensowenig ist sie den großen Theologen gänzlich unbekannt. Denn Fr. Suarez, der in seinem als klassisch geltenden Werke De religione die Auffassung von der vita mixta mit dem ganzen Aufwand seiner Gelehrsamkeit verteidigt, dürfte auch heute noch unter Fachleuten trotz einiger Gegner, die ihm erstanden sind, als großer Theologe geachtet werden.

3. **Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris.** Von Dr. Max Bierbaum. (Franziskanische Studien, Beiheft 2.) 8° (XII u. 406 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff. *M* 22.—

Manche geschichtliche Erscheinungen und die ihnen zu Grunde liegenden Ideen sehen wir heute als etwas beinahe natürlich Gegebenes an. Und doch hat es Jahre und Jahrzehnte der schwersten Kämpfe gekostet, bis sich das Berechtigte dieser Erscheinungen und Gedankengänge zum Siege durchrang. So war es auch mit der freigewählten Bettelarmut als aszetischem Ideal und der, ich möchte sagen, freizügigen Seelsorge als Ergänzung der vom Pfarrklerus ausgeübten Verwaltung des Hirtenamtes. Im 13. Jahrhundert hatten die neu erstandenen Mendikantenorden diese Gedanken zu verwirklichen gesucht. Schwärmerische Verehrung auf der einen Seite, kühle Aufnahme, Anfeindung, ja offener Haß auf der andern Seite waren ihr Los. Paris, damals der Mittelpunkt der gelehrten Welt, war ein Brennpunkt dieses Mendikantenstreites. Die bedeutendsten Männer bei Franziskanern und Dominikanern, ein Bonaventura, Thomas und der wortgewandte Johannes Peckham, später Erzbischof von Canterbury, kämpften für die Sache der Orden. Auf seiten des Weltklerus griffen besonders ein: der redegewaltige, im geltenden Recht wohlerfahrene Wilhelm von St Amour, ein hochangesehener Lehrer der Universität, Gerhard von Abbeville, dessen Name noch heute in seinem Nachlaß lebendig ist. — Hat er doch seine ganze Bibliothek von über 300 Handschriften dem Kolleg der armen Studenten vermacht. Und mehr als 100 von ihnen sind noch heute kostbares Gut der Pariser Nationalbibliothek. — Endlich Nikolaus, Schatzmeister der Kathedrale von Lisieux, der mit keinem geringern als Thomas von Aquin die Klinge kreuzte.

Dieser Streit hat eine ganze Literatur hervorgerufen, die noch heute von hohem dogmatisch-aszetischen und rechtsgeschichtlichen Interesse ist. Leider blieb ein

großer Teil derselben bisher unveröffentlicht. Nach L. Oliger, der zwei Quäſtionen Peckhams zum erſtenmal gedruckt hat, tritt nunmehr M. Bierbaum mit einem ſtattlichen Sammelband auf den Plan. Die erſte Schrift Wilhelms von St Amour, die zumal den Epiſkopat zum Kampf gegen die Mendikanten aufruft, iſt wenigſtens zum Teil neu gedruckt, da ſie in den ſeltenen ältern Drucken vielfach unzugänglich war. Die wichtigſte Gegenſchrift eines Franziskaners Manus quae contra omnipotentem tenditur hat Bierbaum nach ſieben Handſchriften in ſorgfältiger Ausgabe zum erſtenmal veröffentlicht. Das Hauptwerk Gerhards von Abbeville mußte leider aus praktiſchen Gründen noch zurückſtehen. Dafür ſind aber die Exceptiones „Einwände" gegen das Werk des Franziskaners und eine Predigt zur Verteidigung des Kirchengutes herausgegeben. Den Schluß bildet eine Abhandlung des Nikolaus von Liſieux, in der er den Nachweis verſucht, daß jemand zuerſt die Gebote beobachten müſſe und dann erſt zur Befolgung der Räte übergehen könne. Eine gute Einleitung macht mit der Entwicklung des Streites bekannt, gibt eine Analyſe der Werke und beſchäftigt ſich in ſorgfältiger Unterſuchung mit den Verfaſſern der meiſt anonymen Schriften ebenſo wie mit den Umſtänden der Entſtehung. Bierbaum hat ohne Zweifel die hiſtoriſch ungemein intereſſante und problemgeſchichtlich noch heute praktiſche Frage durch ſeine dankenswerte Veröffentlichung bedeutend gefördert.

In einem Punkte kann ich dem Verfaſſer nicht beipflichten. B. verwendet viel Mühe und Fleiß auf die Frage, wer denn Verfaſſer des Traktates Manus quae contra omnipotentem tenditur ſei. Er glaubt ſich für Bertrand von Bayonne entſcheiden zu müſſen, der nach ihm in Anagni 1256 mit Wilhelm diſputiert habe. Auf Gründe geſtützt, die ich an anderem Orte veröffentlichen werde, glaube ich ſagen zu müſſen: Höchſtwahrſcheinlich hat Bertrand nicht zu Anagni, ſondern in Paris gegen Wilhelm eine Diſputation gehalten. Verfaſſer der Schrift iſt aber der berühmte engliſche Franziskaner Thomas von York, der ſich jedenfalls zu jener Zeit in Italien aufhielt.

4. Johannes Meyer Ord. Praed. Liber de viris illustribus ordinis Praedicatorum. Herausgegeben von Fr. Paulus v. Loë O. Pr. (Quellen und Forſchungen zur Geſchichte des Dominikanerordens in Deutſchland, herausg. von Paulus v. Loë und Hieronymus Wilms aus dem Dominikanerorden, Heft 12.) 8° (92 S.) Leipzig 1918, Harraſſowitz. *M* 6.—

Der Verfaſſer der Schrift und Begründer der für die Kirchen- und Kulturgeſchichte Deutſchlands ſo wertvollen Sammlung iſt nicht mehr. Am Fronleichnamstag 1919 wurde er aus einem Leben der Arbeit und wiſſenſchaftlichen Forſchung plötzlich abberufen, um den Lohn für ſein Schaffen und Opfern zu erhalten. Dieſe letzte Schrift v. Loës iſt einem Ordensgenoſſen gewidmet, der bis zu den Arbeiten von Mone und P. Albert faſt völlig verſchollen war. Und doch iſt Johannes Meyer, der ſchlichte Beichtvater in einer Anzahl von Frauenklöſtern ſeines Ordens und der eifrige Verfechter der Reform, ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller. Seine Aufzeichnungen ſind für die Kenntnis der Kloſterreform im

14. Jahrhundert und für die Überlieferung zahlreicher Notizen über bedeutende Frauen und Männer des Ordens von höchstem Werte.

In dem Buch von der „Reformacio Predigerordens", das der nun ebenfalls verschiedene B. M. Reichert zum erstenmal veröffentlicht hat, schildert Meyer in lebenswarmem Ton das Wirken jener Männer und Frauen, die von Eifer für die Erneuerung der Ordenszucht durchglüht waren. Die Bedeutung der vorliegenden Schrift liegt auf anderem Gebiete. In treuem Anschluß an ältere Ordenshistoriker, wie die Verfasser der Vitas fratrum, des Bonum universale de apibus und den reich gebildeten Bernard Gui, zeichnet Meyer kurze Elogia von heiligmäßigen Männern und Märtyrern, von den Päpsten und Bischöfen des Dominikanerordens, weiterhin von jenen Männern, die durch Verbreitung und Verteidigung der Reform, und jenen Frauen, die durch ihr frommes Leben eine Zierde des Ordens wurden. Besondern Wert erlangt die Schrift dadurch, daß Meyer uns mehr oder minder ausführlich über hervorragende Männer und Frauen aus dem Gebiete der beiden alten deutschen Ordensprovinzen zu erzählen weiß. Es begegnen uns Namen wie Albert der Große, der Bamberger Bischof Wolfgang von Stubenberg, der Trierer Erzbischof Magister Theodoricus de Nassow, ein Bruder König Adolfs. Von Ordensreformatoren seien genannt Johann von Basel, Johannes Nider und Franz von Retz.

P. v. Loë hat dem Werk eine vorzügliche Einleitung beigegeben. In ihr bietet er eine Zusammenstellung der Schriften Meyers und eine Quellenanalyse des Liber de viris illustribus. Unter den Werken Meyers hätte noch aufgeführt werden müssen die von P. Lehmann in der Handschrift 939 des Münchener Nationalmuseums (aus dem Augustinerchorherrenstift Birklingen) neu entdeckte Chronica brevis ordinis fratrum predicatorum, von der bisher nur die deutsche Fassung bekannt war. Dieselbe weist, soviel ich festgestellt habe, manche Berührungspunkte mit der sogenannten Ulmer Chronik auf, die bereits in den Monumenta historica ord. fr. Praedicatorum veröffentlicht wurde. Aber in den auf Deutschland bezüglichen Nachrichten geht sie weit über diese Ulmer Chronik hinaus. Wenn v. Loë glaubt, das vierte Buch des Liber de viris illustribus, das über die Gelehrten des Ordens handeln soll, aber in der benutzten Baseler Handschrift fehlt, sei gar nicht geschrieben, so ist dies ein Irrtum. In der Handschrift des Nationalmuseums findet sich im Anschluß an ein Verzeichnis des Bernard Gui auch ein Katalog der Magistri aus dem Orden, die in Paris lehrten. Dort wird ausdrücklich erwähnt, der Magister Romanus sei im vierten Teil des Liber de viris illustribus unter Nummer 2 behandelt, was mit dem erhaltenen Register der Schrift übereinstimmt. Später scheint Mayer noch eine Erweiterung vorgenommen zu haben; denn in der Chronik verweist er auf Leonard von Utino, der im fünften Teil genannt sei. In der Ausgabe Loës fehlt aber dieser Name.

5. Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters. Von Dr. P. Gallus M. Häfele O. Pr. gr. 8° (XXIV u. 422 S.) Innsbruck-Wien-München 1918, Tyrolia. *M* 12.—

Noch vielfach ist, zumal in theologischen Kreisen, die Ansicht herrschend, als sei die Spätscholastik eine Periode des Niederganges und der Entartung, die man

ungestraft außer acht lassen dürfe. Der Historiker vertieft sich mit gleicher Hingabe in die Zeiten des Dunkels und Schattens wie in jene des Lichtes und Glanzes. Unter der sterbenden Hülle entdeckt sein Auge bereits die Keime neuen Lebens. Und solche Keime gibt es in der Spätscholastik in reicher Fülle. Neue Fragen tauchen auf, deren Lösung mit tastender Hand versucht wird; alte Probleme werden von neuen Gesichtspunkten aus betrachtet, durch ihre Beantwortung neue Methoden gefördert, neues Material strömt ein in die alten Fächer. Der Wiener Theologe aus dem Dominikanerorden Franz von Retz († 1427 im 84. Lebensjahre), dem Häfele seine Studie widmet, gehört nun freilich nicht zu den Bannerträgern des neuen Geistes, der neben Gutem auch viel Gefährliches in sich barg; er ist in der alten Tradition des Predigerordens fest verankert. Dennoch liefert er manchen Beitrag zum bessern Verständnis der kommenden Periode. Wenn man von den rein logisch-metaphysisch gerichteten Sentenzenkommentaren zu den Werken der nachtridentinischen Zeit mit ihrem reichhaltigen positiven Material kommt, erscheint einem solch schroffer Übergang fast unverständlich. In den Werken des Franz von Retz, Johannes Nider, Nikolaus von Dinkelsbühl, um nur Wiener zu nennen, sehen wir einen Übergang. Franz betont wie auch andere in seinen Hauptwerken in der Erklärung der Proverbien und des Salve Regina, im Comestorium vitiorum stark das positive Element. In all seinen Schriften tritt eine umfassende Kenntnis der Heiligen Schrift, der Väter und des klassischen Altertums zutage. Häfele widmet diesem Punkte das wertvolle Kapitel über die Methode in den Werken des Franz von Retz. Charakteristisch ist die Vorliebe für moraltheologische Fragen. Die gerade auf diesem Gebiete staunenerregenden Leistungen der späteren Scholastik sind nicht unvermittelt aus dem Boden gesproßt.

Franz ist neben Heinrich von Hessen und Heinrich von Oyta auf das innigste mit der ersten Entwicklung der Wiener Universität verbunden. Sechsunddreißig Jahre gehörte er ihrem Lehrkörper an, fünfmal bekleidete er das Amt des Dekans an der theologischen Fakultät, auf dem Pisaner Konzil war er Vertreter der Universität. Häfele hat es mit Hilfe der Forschungen Denifles, der Statuten und Akten der Wiener Universität verstanden, uns ein anschauliches Bild der Studien und des Lehrganges jener Zeit zu entrollen.

Ein weiteres Kapitel ist der Tätigkeit gewidmet, die Franz für die Reform der Kirche entfaltete. Die Zustände bei Klerus und Laien werden von dem frommen Dominikaner in düstern, vielfach wohl zu düstern Farben geschildert. Durch seine von apostolischem Eifer durchglühten Predigten und Lehrvorträge, durch das Beispiel seines heiligmäßigen Lebens trug er gewiß manches zu der so notwendigen Reform bei.

Häfele möchte in Franz auch einen Vorkämpfer der durch Raymund von Capua eingeleiteten und durch Konrad von Preußen in Süddeutschland besonders vertretenen Ordensreform der Dominikaner erblicken. Diese Auffassung erscheint mir sehr zweifelhaft. In dem Buch von der „Reformacio Predigerordens" des Johannes Meyer ist von einer Reform des Wiener Konventes keine Rede. Wenn das Retzer Nekrologium ihn als Vicarius generalis nostrae nationis et Ungariae bezeichnet, so scheint dies in keiner Weise darzutun, daß Franz Vertreter des Generals für die Reform-

klöster war. Meines Erachtens ist der viel näher liegende Sinn, daß er eine Zeitlang zugleich für Ungarn und die natio Austriae, Stiriae et Carinthiae Vikar, d. h. der vom General bestätigte Stellvertreter des Provinzials, war. Daß er dies Amt für Österreich bekleidete, wissen wir aus einer Urkunde von 1424. Von einem Vikariate über Reformklöster fehlt, abgesehen von der eben erwähnten strittigen Stelle, jede Spur. Doch hat er durch seinen Eifer und die Einwirkung auf seinen Schüler, den Schwaben Johannes Nider aus Isny, viel zum Gelingen der später so blühenden Reform beigetragen. Franz Pelster S. J.

Deutsche Literatur.

1. Glückhafft Schiff. Jahrbuch Lübeckischer Dichter. Herausgegeben von Kurt Ziesenitz. 8° (148 S.) Bad Nassau o. J. [1918], Zentralstelle zur Verbreitung guter deutscher Literatur. *M* 4.50
2. Das Füllhorn Gottes. Von Arthur Silbergleit. kl. 8° (125 S.) Berlin-Steglitz 1919, Hesperidenverlag. Geb. *M* 5.—
3. Heilige Seelenlust. Des Angelus Silesius geistliche Lieder. Ausgewählt und eingeleitet von P. Cornelius Schröder O. F. M. 8° (109 S.) Warendorf o. J. [1919], Schnell. Geb. *M* 4.—
4. Lieder zum Kirchenjahr. Von P. Gaudentius Koch O. Cap. 8° (181 S.) Regensburg 1919, Pustet. *M* 4.30; geb. *M* 6.—
5. Jüngerwege. Geistliche Gedichte von Heinrich Faßbinder. 8° (58 S.) Trier 1919, Mosella-Verlag. *M* 3.—; geb. *M* 5.—
6. Die Passion. Das Misterienspiel der Brüder Arnoul und Simon Greban. Aus dem Französischen des Jahres 1452 frei übertragen von Wilhelm Schmidtbonn. 8° (84 S.) Berlin 1919, Fleischel. *M* 4.—; geb. *M* 6.—
7. Aus Herz und Heimat. Von Bruder Willram. 8° (130 S.) Innsbruck 1919, Tyrolia. Geb. *M* 5.20
8. Kurt von Assen. Sang aus der Schwedenzeit. Von F. Thedering. 8° (II u. 199 S.) Oldenburg 1919, Stalling. Geb. *M* 6.50

1. Das Jahrbuch enthält einige sehr wertvolle Novellen, z. B. den „Kaptein Klausius" von Anthes und den „alten Kutscher" von Johannes Wilda. Überhaupt sind besonders die Prosastücke gut ausgewählt. Bezeichnend für den Ton des Ganzen ist die kernige Art, die oft düstere Stimmung, ja ein gewisses Suchen nach dem Tragischen. Sonnig, aber auch nicht ohne tiefer greifenden Hintergrund, steht dazwischen die „Feine Partie" vom Herausgeber selber. So deutsch ist dieses Buch, so knorrig, so häuslich und heimatfroh zugleich. Etwas mehr Christentum hätte ich noch hineingewünscht, etwas weniger Selbstmord.

2. Im Gegensatz zu „Glückhafft Schiff" gibt Silbergleit nicht selten überfein gesponnene Stimmungsbilder, wie sie nur ganz hochkultivierte Menschen schreiben und nachempfinden können. Das Alttestamentliche darin und das Orientalische sind besonders gelungen. Selbst in einen katholischen Klostergarten fühlt sich der feinnervige Dichter hinein, hier freilich nicht in allem glücklich. „. . . Zärtliche Düfte durchschmeicheln die Luft; aus dem Hauch einer Lilie flüstert der

Nazarener. Purpurne Fuchsien schluchzen um seinen Tod blutige Tränen. Eine Springquelle trägt die Zähren der Mutter Gottes zum Himmel hinan. Siebenmal verliebt sich die Sonne in seine Silbersäule, und in sieben Farben funkelt die aufschwebende Schwermut der Frauen aller Frauen. . . ." Leider neigt das Ganze stark ins Stefan Georgische und scheint auch das Ernstzunehmende im Leben spielend verklingen zu lassen.

3. Die Auslese aus Scheffels „Heiliger Seelenlust" wurde mit Verständnis und feinem Takt vorgenommen, so daß eine auch für weitere Kreise durchaus genießbare Sammlung entstanden ist. Die Lieder selbst arbeiten bekanntlich mit einfachsten Vorstellungen: Morgenstern und Silbertau, Blume, Lenz und Kindelein. Der Strophenbau ist einfach, wenn auch nicht ohne Abwechslung, das Ganze dem „Cherubinischen Wandersmann" gegenüber ärmer an Gedanken und Tiefe, dafür aber reich an schöner Empfindung und lieblicher Andacht. Seelen, in denen noch etwas von der Musik des hl. Franziskus lebt, werden in diesen Strophen Verwandtes finden.

4. Die Kirchenlieder des P. Gaudentius Koch sind zu bekannt, als daß sie einer Empfehlung bedürften. Im Vorwort wird denn auch eine stattliche Anzahl von Stücken aufgezählt, die von unsern ersten Kirchenkomponisten vertont worden sind. Freilich stehen nicht alle dieser Lieder auf gleicher Höhe, wie etwa: „Maria weint zum Sternenhaus" oder „Wie schön bist du, vielholde Frau", wie überhaupt die Muttergotteslieder. Diese aber scheinen mir dem Ideal ganz nahe, wo des Dichters Seele des Volkes Seele geworden.

5. Heinrich Faßbinder sammelt in gehaltvollen Strophen Stimmungen, wie sie das Priesterleben begleiten. Manchem Konfrater dürften diese Stücke mit ihrer edeln Sprache und Auffassung sowie mit ihrer reinen, tiefen Empfindung etwas zu sagen haben, besonders in einsamen Stunden.

6. Mir will doch scheinen, daß Schmidtbonn nicht so sehr frei übertragen, als vielmehr sehr frei bearbeitet, besser modernisierend umgedichtet hat. Ein Einheitliches ist nicht zustande gekommen. Bisweilen spricht der alte Dichter, dann wieder der — übrigens sehr sprachgewandte — neue. Zwischen beiden liegen Jahrhunderte. Vor allem soll man doch Christus keine moderne Poesie in den Mund legen, überhaupt die schlichte Größe der Heiligen, vor allem auch der Gottesmutter, achten und in Wort und Bild die rechte Distanz wahren.

7. „Der letzte Mensch", das erste und wichtigste Stück in Willrams neuer Gabe, ist von außergewöhnlicher Wirkung. Die ganze Dichtung ist wie von dem stürmischen Geiste Ahasvers beseelt bis in die kühnen Wortbildungen und jagenden Rhythmen hinein, die ermüdend wirken könnten, wenn sie nicht durch wohlberechnete Kontraste in der Farbengebung und in der Stimmung angenehm unterbrochen und zugleich doch wieder gesteigert würden. Im Glauben und durch den Glauben wird der unglückliche, gehetzte Ahasver schließlich gerettet. Auch die andern Teile des Buches verraten den Volksdichter, der zugleich über viele Geheimnisse höherer Technik verfügt. Die Epen sind sehr geeignet für Vorleseabende.

8. „Kurt von Assen" ist die Erstlingsgabe F. Thederings, der als wissenschaftlicher Schriftsteller auf dem Gebiete der Strahlentherapie einen sehr geachteten Namen hat. Wenn jemand in schon gereiftem Alter noch anfängt, etwas so Jugendfrisches zu dichten, so muß wohl eine lang unterdrückte innere Nötigung und eine durch keine Lebensschicksale umzubringende Gemütskraft vorhanden sein. Die Verse sprudeln denn auch überreich an Phantasie nur so dahin. Die poesievolle Episode aus dem Dreißigjährigen Krieg, deren Höhepunkt die Belagerung und die Rettung des von den Mansfeldischen belagerten Vechta ist, dürfte vor allem in der engeren Heimat des Dichters, wo man doch die Geschichte und den Ort der Handlung kennt, viel Freude machen. In den Motiven lehnt Thederings sich an Weber, Brill, Scheffel, Annette v. Droste und Ottokar Kernstock an. Mit den besten dieser Dichter geht er auf das Natürliche, Einfache und Gesunde, „Heinz und Gretel" ist die künstlerisch wohl bestgelungene Szene, weil sie am meisten durchgestaltet wurde. Sie deutet in die Richtung, in die die Entwicklung des Dichters gehen muß. Es gilt den überreich sprudelnden Strom der Bilder nicht hinwegfluten zu lassen über das Seelische der Helden, ihren Charakter und den inneren Fortschritt der Handlung. Wir wünschen dem sympathischen Verfasser noch weitere Erfolge, die seine volle Eigenart uns entfalten mögen.

Friedrich Muckermann S. J.

Umschau.

Hermann Iseke.

Daß derselbe Mann, von dem das komische Heldengedicht „Gottfried, der Student" herrührt, die „Nachfolge Christi" in Dreizehnlindenstrophen übertragen und uns eine Legende der hl. Elisabeth von Thüringen im Versmaß Hartmanns von der Aue geschenkt hat, könnte auf den ersten Blick überraschen. Aber es ist doch so, daß wahrer Humor mit tiefem Ernste vereinigt ist, ja daß beim Humoristen Stunden überschäumenden Frohsinns mit Zeiten düsterer Stimmung wechseln. Humor setzt ja im Gegensatz zu Witz Gemütstiefe voraus; wenn aber in diese Tiefe kein Eigenlicht leuchtet, auch kein Licht von außen stark genug ist hinabzudringen, kann es dunkel werden im Gemüt. — Den Wechsel von spielendem Humor und arbeitsamem Ernst läßt uns Georg H. Daub in seinem nicht ganz glücklichen Buche über Hermann Iseke[1] miterleben, während er das ständige Ringen zwischen Frohsinn und Trübsinn nur ahnen läßt (S. 111 233). Das rührt daher, daß Iseke selbst überaus selten seine trüben Stimmungen dem Papiere anvertraute, das Lebensbild Daubs aber sich so gut wie ausschließlich aus Isekes eigenen, zum Teil noch unveröffentlichten Briefen und Gedichten zusammensetzt.

Das ist ein Nachteil und ein Vorzug. Ein Nachteil, denn das Bild wird unvollkommen; es fehlen Schatten, wo das Fallen des Lichtes sie fordert. Ein Vorzug, denn so wird dem Leser eine reiche Auswahl des Besten aus Isekes Schriftstellerei zu müheloſem Genusse dargereicht. Ein Vorteil auch für Isekes Verse, die, mit fliegender Feder niedergeschrieben, weniger den Anspruch auf Kunstwert machen, als darauf, die liebenswürdige Aussprache eines reichbegabten, hochherzigen Menschen zu sein.

Das „moralische, akademische" Epos „Gottfried, der Student" wurde von Verehrern des Dichters mit der Jobsiade verglichen, Iseke wurde Wilhelm Busch gleichgestellt, ja als einer der seltenen deutschen Humoristen erster Klasse bezeichnet. Jedenfalls sprudelt in den Dreizehnlindenstrophen des Gottfried urechter Studentenhumor. Nicht umsonst hat Isaak, das ist Isekes Studentenname, sieben Universitäten Deutschlands besucht; nicht umsonst gehörte der hünenhaft gewachsene Eichsfelder mit Leib und Seele dem Kartellverband der katholischen Studentenvereine Deutschlands an. Dieser Studentenhumor, bisweilen etwas burschikoser Art, begleitete auch den Kaplan und Pfarrer durchs ganze Leben; so manches Gelegenheitsgedicht, mancher Brief und Reisebericht lesen sich wie wohlgelungene Stücke einer Bierzeitung.

[1] Hermann Iseke, sein Leben und seine Werke. Von Georg H. Daub. 8° (285 S.) Heiligenstadt 1920, F. W. Cordier. *M* 18.—

Aber an der Harmlosigkeit, dem herzlichen Wohlwollen dieser Schelmereien fühlt man die Wärme eines tiefen Gemütes. So war es im Grunde nicht so überraschend, als der dreiundzwanzigjährige Dr. iuris, der das Studium der Germanistik begonnen hatte, 1880 sich der Theologie zuwandte. Nach zweijährigen Studien zu Freiburg i. Br., Breslau und Münster fuhr er nach Eichstätt „in den Kasten", wo er „in das lange Gewand stieg, ehrwürdig, wohlehrwürdig und hochwürdig" wurde. Der Kaplan und Pfarrer war unermüdlich in der Sorge für die Seelen, und besonders für die Kirchen und ihre Ausstattung. Er baute die Pfarrkirche um; legte ein Haus nieder, das der Kirche im Wege stand; ließ eine Wallfahrtskapelle, das Klüschen, fein malen. Unzählige gereimte Bettelbriefe flogen hinaus; er verkaufte Kalender, um das alte, schwarze Taufgerät, „das der Diakon Philippus bei der Taufe des Kämmerers gebraucht haben soll", durch neues zu ersetzen; dann handelte er wieder mit Streichhölzern, um bunte Fenster einsetzen zu können; zwanzig Meerschaumpfeifen, die ihm liebe Andenken an Leibfüchse waren, ließ er versteigern, um seinen Kirchenbaufond zu stärken. Die Beschaffung von Paramenten für arme Kirchen seines geliebten Eichsfeldes sowie die Studienhilfe für Eichsfelder Knaben, die Priester- oder Missionsberuf ahnen ließen, war eine Angelegenheit, die auch den Militärpfarrer in der Ferne ständig in Anspruch nahm. Die meisten seiner Dichtungen sind unternommen, um Geld zum Wohltun zu schaffen; „Aus Eichsfelds Vorzeit" für einen Kirchenbau in Mühlhausen in Th., die Übertragung der „Nachfolge Christi", um „die Kosten zu decken für einen armen Pennäler", die Legende von der hl. Elisabeth, für die Schwestern von Mariahilf in Hannover ...

Das Verlangen nach größerer seelsorglicher Arbeit hatte Ifeke den Posten eines Militärpfarrers wählen lassen. Als solcher machte er freiwillig die Unternehmung nach China und Südwestafrika mit. Hier in Südwest ereilte ihn am 14. Januar 1907 der Tod; geschwächt durch seine rastlose Seelsorgsarbeit fiel er der Malaria zum Opfer. Ein Sandhügel, von großen Steinen umsäumt, von einem Holzkreuz überragt, war sein Grab.

Doch schon im Juni wurden die Überreste nach seinem Heimatsdorfe Holungen im Eichsfeld überführt und dort unter großer Teilnahme bestattet. Man feierte ja in ihm den Sänger des Eichsfelds. Eine wahrhaft rührende, tatkräftige Liebe zur Heimat hatte Ifeke sein Leben lang beseelt. In manchem Lied hatte er das Eichsfeld besungen, das grüne Land zwischen Harz und Thüringer Wald mit seinen „Tälern, Hügelketten und schmucken Siedelstätten", wo „Nord und Süd sich vermählt"; manche Romanze erzählt von „Eichsfelds Vorzeit". Und was köstlicher ist: selbstlos hatte Ifeke gearbeitet und gegeizt, um Eichsfelder Kirchen zu schmücken und Eichsfelder Jungen voranzuhelfen. — Dafür wurde ihm auch der Dank aller, die im Eichsfeld geboren sind oder dort eine zweite Heimat gefunden haben. Gerade Daubs Buch ist ein Beweis dafür, welch überschwengliche Begeisterung für Ifeke aus der Liebe zum Eichsfeld entsprungen ist.

Der Verfasser spricht auch von dem Plane, eine ganze Sammlung „Eichsfeldischer Charakterköpfe" herauszugeben (S. VII), muß aber selbst in der Anmerkung

S. 142 auf die Gründe hinweisen, die auf unabsehbare Zeit dem Schriftsteller „Selbstbeschränkung" auferlegen.

Jedermann wird indes dem Verfasser Dank wissen für sein edles Vorhaben, die deutsche Seele „an großen Vorbildern aufzurichten". Als ich diesen Lebenslauf Isekes las, mußte ich oft leise vor mich hinlachen, und oft machte religiöse Ergriffenheit mir das Herz warm. Sigmund Stang S. J.

Dada.

Unter den vielen Seltsamkeiten unseres Zeitalters ist der Dadaismus eine der seltsamsten. Gewöhnlich verbindet der blöde und schwerfällige Bourgeois mit diesem Begriff die Vorstellung einer besonders lächerlichen Literatur- und Kunstschrulle, ohne im übrigen Genaueres zu wissen. So geziemt es sich, daß wir auch über diese Erscheinung unserer Kultur Klarheit schaffen und uns von dem Umstand nicht abschrecken lassen, daß es sich um eine Sumpfpflanze handelt, die nur in Fäulnis und Moder gedeiht. Auch sie gehört ins Bild unserer Zeit.

Mit erfrischender Klarheit hat uns Richard Huelsenbeck, einer der Begründer des Dadaismus, über Wesen und Sinn der neuen Bewegung aufgeklärt[1]. Es ist zu verwundern, daß ein Dadaist so ganz undadaistisch zu uns sprechen kann, daß er, um im Bilderkreis der Dadaisten zu bleiben, eine wirkliche und wahrhaftige Laute zur Hand nimmt und menschlich verständliche Melodien zupft und uns nicht auf einem Holzbrett mit darübergespannten Hanfschnüren ein „bruitistisches" Konzert vorspielt.

Der Dadaismus ist nun vier Jahre alt. In einer finstern kleinen Gasse Zürichs haben ein Er und eine Sie 1916 das Kabarett Voltaire gegründet. Dieses Kabarett Voltaire nun ist die Wiege des jungen Geschöpfes geworden, der Sammelpunkt von Ästheten, „die der Krieg über die Grenzen ihres Vaterlandes geworfen hatte". Dort auch wurden „die Fetzen und Eindrücke der verschiedenen Länder zum Gegenstand neuer heftiger Diskussionen gemacht". Durch einen Zufall — glücklicher Zufall! — wurde das Wort Dada entdeckt, womit alles bezeichnet wurde, was im Kabarett Voltaire an Experimenten vorgeführt wurde. Es erschien auch eine Publikation „Das Kabarett Voltaire". Bald zerstreuten sich die Begründer des Dadaismus in alle Windrichtungen und wurden in ihren Ländern Dada-Apostel, so Huelsenbeck in Berlin, wo er auf Veranlassung seiner Freunde in einem ersten dadaistischen Manifest sich gegen den Expressionismus wandte. Diese Kunstrichtung sei auf halbem Wege stehen geblieben, sie bedeute mit ihrem Ruf nach Verinnerlichung und nach der Mystik der gotischen Dome ein Zurückweichen und Fliehen vor der harten Kantigkeit der Dinge, sie sei in Deutschland nach beliebter Manier bereits eine fette Idylle und Erwartung guter Pension geworden und ersehne schon ihre literatur- und kunsthistorische Würdigung und ehrenvolle Bürgeranerkennung.

Am 12. April 1918 — weltgeschichtliches Datum! — wurde in Deutschland der erste große Propagandaabend in der Berliner Sezession veranstaltet. Die Menschen sollten auf ein neues primitives Leben hingewiesen werden, „wo der In-

[1] Die Neue Rundschau, August 1920.

tellekt zerfallen ist und einfachen Triebhandlungen Raum gegeben hat, wo die komplizierte Symbolik der Melodie durch Geräusche ersetzt und das Leben ein lustvolles mächtiges Durcheinander zahlreicher Willen ist".

Propagandamittel waren das Simultangedicht, wobei mehrere Gedichte gleichzeitig gesprochen werden, und das bruitistische Konzert, eine Geräuschmusik, die Marinetti in Mailand schon früher mit Nähmaschinen, Trommeln, Kinderrasseln usw. erprobt hatte. Wer will sich wundern, daß die Zuhörer in eine unbeschreibliche Aufregung versetzt wurden, daß sie die Bühne stürmten, mit Stuhlbeinen, Pfeifen, Trompeten und Totschlägern gegen die Veranstalter vorgingen? „Die Armen hörten nicht den Ton des Weltgerichtes, der, so paradox das klingt, für den Einsichtigen deutlich aus dem Dadaismus herausbrüllte, schrie und tobte."

Nach dem ursprünglichen, noch ungeklärten Züricher Programm wollten die Dadaisten Kunst machen. Später wandelte sich das: man wollte nur mehr Spottbilder auf die Kunst bieten. Da galt es nicht mehr „richtige Kunst" zu schaffen; „Kunst wurde nur Propagationsmittel für eine revolutionäre Idee. Wir suchten die Kunst- und Kulturideologie einer beruhigten Klasse mit ihren eigenen Mitteln zu zerstören. Wir suchten den Begriff der Leistung innerhalb des geistigen Ressorts einer müden Bourgeoisie mit allen Waffen der Groteske, des Witzes und der Satiren in geschlossener Phalanx zu zerschlagen.... Es war für uns eine Absurdität, die Menschen geistiger und besser (Meliorismus!) machen zu wollen, da nach unserer Ansicht der metaphysische Wert eines ‚Geistigen' und, um ein beliebiges Beispiel heranzuziehen, einer Gießkanne durch keine intellektuelle Manipulation zu differenzieren war." „Der Dadaist wird nie versuchen, wie man sein Leben irgendeinem ‚Ideal' opfern kann, sei es Antike, sei es Religion, ja sei es Kunst.... Die Gegenstände des Lebens, wie sie ihm Städte und Straßen bieten, verlieren die Wertunterschiede, die ihnen eine zufällige moralische, ökonomische oder artistische Klassifizierung verleiht.... Seine Religion ist die Aktivität, und sein Sakrament liegt in dem raschen Umsatz aller vitalen Kräfte." „Gut dichten können ist am Ende die artistisch ausgebildete Ecke eines Gehirnlappens; Seiltanzen, Schreinern oder Straßenkehren sind davon nur quantitativ verschieden, wobei zu bedenken ist, daß man im Leben eher ohne Dichter als ohne Straßenkehrer existieren könnte."

Wer möchte es für möglich halten, daß solche Programmsätze begeisterte Bekennergemeinden fänden! Und doch: „Dada hat unterdessen seinen Siegeszug durch die Welt gemacht. Es ist bis nach Amerika und Australien vorgedrungen. In Paris feiert es augenblicklich rauschende Triumphe." Man wird freilich vermuten dürfen, daß die rauschenden Triumphe wohl ähnlicher Art sind wie in Deutschland oder wie neulich am 7. August im großen Saal des Hotels Regina zu Rom, wo die Polizei „dem raschen Umsatz aller vitalen Kräfte" ein Ende machen mußte. Der Hauptredner Roveri hat hier klar ausgesprochen, was Dada eigentlich will, nämlich den „Kampf gegen alle Kunst", wodurch eine große Zahl wertvollster Energien für das Leben selbst freigemacht werden solle. Den deutschen Dadaisten wirft er widerspruchsvolle Tendenzen vor, den französischen eine Verworrenheit im öffentlichen Auftreten, die es den Bürgern leicht gemacht hätte, sich über sie lustig zu machen.

In der Tat: Erst wenn wir diese rein negativen Absichten Dadas bezüglich der Kunst vor Augen haben, gewinnen das Simultangedicht und das bruitistische Konzert ihren Sinn. Sie sind Spott und Angriff.

Der Dadaismus ist das Schmerzenskind des Expressionismus; seine Züge lassen sich trotz aller Verzerrung noch erkennen: die bewußte und gewollte Primitivität, der Haß gegen geistige Erbschaft. Wenn Huelsenbeck in den Homerischen Gesängen für unsere Zeit nur ein groteskes Gestammel sieht, so klingt das kaum anders als Aussprüche mancher Expressionisten über altgriechische Künstler oder über Raffael. Beide, Expressionismus und Dadaismus, wollen nur „das große Ohr" sein, „das sich gegen den Sinn der Epoche richtet", sie wollen nur die Pulsschläge ihrer Zeit hören und sie genau registrieren, von der idealen Aufgabe der Kunst, die Gemeinschaft geistig und sittlich zu heben, den Pulsschlag einer Fiebertemperatur zu regulieren, nichts wissen.

Während aber der Expressionismus — wenigstens im allgemeinen, denn als Ausnahmen findet man auch in expressionistischen Ausstellungen manches Dadaistische — vor den letzten Folgerungen seiner revolutionären Ansichten haltmacht, hat Dada sie mutig gezogen, wie auf anderem Gebiete Unabhängige, Kommunisten und Bolschewisten gegenüber den Mehrheitssozialisten. Man hat darum den Dadaismus mit Recht Bolchevisme in art genannt.

Dada weiß, daß es sterben muß. „Der dadaistische Mensch trägt das Zeichen seiner eigenen Verwesung vor aller Augen deutlich mit sich herum ... er sieht mit der intuitiven Kraft des Menschen, der das Ende einer Entwicklung in sich begriffen hat, den Cäsarismus als das Ende der europäischen Zivilisation in der Form einer neuen Religion, eines wissenschaftlichen Systems oder eines Kaisers (von Gottes Gnaden) mit Sicherheit herankommen. Er sieht in den Abgrund, der ihm bereitet ist, und schickt sich an, mit der lachenden Überlegung eines Chevaliers eigener Provenienz hineinzuspringen, wenn es sein muß."

Dada will also durch Selbstmord sterben. Denn „das Ende des Dadaismus wird ein Beschluß des dadaistischen Zentralrates sein, eine durchaus souveräne Geste". Er wird sich beeilen müssen, sonst könnte ihm doch noch eine Todesart von außen zuvorkommen. Denn heute sind wir bereits so weit, daß selbst die maßvollere Richtung des Expressionismus für den Untergang reif ist.

Josef Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERMIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Zurück zur Familie!

Noch stehen jene tränenschweren, bangen Zeiten vor unsern Augen, da lange, lange Züge nach Ost und West und Süd fuhren und auf jeder Haltestelle sich endlos wiederholte: Abschiednehmen, mutiges Losreißen vom Liebsten, vom Gatten und Sohn, Weib und Kind. Ein letzter Gruß, ein letztes Tücherschwenken, und die Familie war zerrissen, zerrissen so manchmal für immer, zerrissen mit dem äußeren Band, leider zu oft nur auch das innere, seelische Band der Gattentreue und Kindesliebe. Selbst heute nach zweijähriger Waffenruhe schmachtet noch manch deutscher Gatte und Vater in fernem Land und harter Gefangenschaft.

Eine furchtbar ernste Lehre über die Bedeutung der Familie, der echt christlichen Familie war uns der Weltkrieg geworden. So manche zersetzende Einflüsse, die Lockerung so mancher sittigender Bande müssen wir auf die Verlustrechnung zerstörten Familienlebens setzen. Wenn die Geilheit namentlich an gewissen Weltplätzen üppig wie nie zuvor sich hervorwagt, wenn Frauen und Witwen den rechten Weg nicht mehr finden, wenn ungezählte Gatten Krankheit und Siechtum selbstverschuldet an den heimischen Herd mitbrachten, wenn hier und dort in blutigem Trauerspiel ein innerlich zerronnenes Familienglück vollends zusammenbricht, dann wissen wir, daß der Krieg als Familienzerreißer den Fluch dieser Taten mit zuerst trägt. Wenn wir in den letzten Jahren so oft sehen mußten und vielfach auch heute noch sehen, wie die Heranwachsenden das Gleichgewicht verlieren, noch ehe sie es erlangten, wie sie gleich den Alten das Leben genießen wollen, als Lebemenschen leben, noch ehe das Leben in ihnen reif geworden ist, wenn wir sehen müssen, wie Kinder Eltern werden, dann wissen wir, daß all dies in solchem Umfang nur möglich war, weil der Krieg so vielen die schützende Hülle des Elternhauses vorzeitig abriß und zugleich alles andere unterhöhlte, was sonst, wie Schule und nachbarliche Hilfe, das Elternhaus mit schützendem, hegendem Kranz noch umschlang.

So können wir es verstehen, daß der Ruf nach der Familie heute lauter wie seit langen Jahren von fast allen Seiten schallt. Gewiß war die Bedrohung der Familie schon vor dem Kriege in beängstigendem Wachstum. Aber der Krieg mit seinen Folgen mußte es weiten Kreisen erst

offenbaren, daß es wirklich eine Bedrohung, eine Not war. Das „Jahrhundert des Kindes", das neu aufsteigende 20. Jahrhundert, hatte ja vielfach geglaubt, das „isolierte Kind", so möchte man sagen, das Kind ohne gebührende Rücksicht auf die zarten Familienbande und deren heilige Unantastbarkeit auf den Thron erheben zu müssen. Heute hat sich die Erkenntnis wieder mutig Bahn gebrochen, daß dies dem Kind nur dann zum Heil sein kann, wenn ihm Vater und Mutter wahrend und wärmend treu schützend zur Seite stehen.

Lehrreichen Aufschluß über diese entschiedene Wendung zugunsten der Familie bot die jüngste Tagung des Archivs deutscher Berufsvormünder am 23. September 1920 zu Jena. Bei den Verhandlungen über die Reform der „rechtlichen Stellung des unehelichen Kindes" blieb das Streben auf völlige Gleichstellung des unehelichen Kindes ebenso wie jenes, allgemein das Wohl des Kindes als über und nicht in der Familienpflege ruhend zu suchen und zu fördern, völlig vereinsamt. Namentlich die Ausführungen der Frankfurter Dr. Berndt und Amtsgerichtsrat Dr. Levi zeichneten sich durch die klare Erfassung und scharfe Betonung des Familiengedankens aus. Das Ergebnis der Tagung des Archivs der Berufsvormünder darf insoweit besonders gewertet werden, als es keineswegs vorwiegend aus ausgesprochen kirchlichen oder gar konservativen Kreisen zusammengesetzt ist.

Dieselbe stark betonte Wertschätzung der Familie, insbesondere im Zusammenhang mit der Erziehung, machte sich auch auf der Reichsschulkonferenz geltend. Der 17. Ausschuß derselben behandelte unter Führung von Dr. Wilhelm Polligkeit-Frankfurt, einem der in der Wohlfahrtspflege zurzeit führenden Männer, eingehend das Verhältnis einerseits von Familie zu Schule und Wohlfahrtspflege, anderseits das von Schule und Jugendwohlfahrtspflege untereinander. Wenn auch der Antrag von Direktor Trüper-Jena, als Träger jeder Schule eine besondere Erziehungsgemeinschaft der Jugendinteressenten — Eltern, Lehrer, Ärzte, Jugendpfleger, Seelsorger usw. — anzusehen, nicht durchdrang, so wurden doch dessen grundlegende Gedanken festgehalten. Hiernach ist die Schule zunächst eine Veranstaltung der Familien zur gemeinsamen Erziehung der Jugend. Als unmündige Glieder der Familie gehören die Kinder nur mit der Familie einer ethisch-religiösen, einer bürgerlichen und einer politischen Gemeinschaft an. Dagegen lehnte die Mehrheit die namentlich von Prof. Klumker-Wilhelmsbad vertretene Ansicht ab, daß ein Eingriff in die Familienrechte schon dann zulässig sein sollte, wenn man vom Standpunkte des Staates

und der Gesellschaft Anforderungen an die Erziehung als gerechtfertigt halte, denen die Familie nicht nachkommen könne oder wolle (Die Jugendfürsorge 1920, S. 61). Ebenso betont der Entwurf eines Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung und legt ausdrücklich den Erziehungsanspruch des Kindes an die Familie fest. Von unterrichteter Seite wurde hierzu betont, daß hier das Wort Familie im Gegensatz zu Eltern absichtlich gewählt wurde, um den Erziehungsanspruch auch gegenüber der erweiterten Familie, gleichsam der alten Sippe, hervorzuheben. Wir dürfen in dieser erfreulich klaren Stellungnahme einen Niederschlag der Grundrechte aus der Weimarer Verfassung sehen, die ja an der Spitze des Abschnittes über das Gemeinschaftsleben die Ehe als Grundlage des Familienlebens und der Erhaltung und Vermehrung der Nation unter den besondern Schutz der Verfassung stellte, „wie sie auch die Reinerhaltung, Gesundung und soziale Förderung der Familie" zur Aufgabe des Staates und der Gemeinden macht (Art. 119). Fanden diese Gedanken im Entwurf zu einem Reichsjugendwohlfahrtsgesetz Ausdruck, so bedeutet die erwähnte Stellungnahme des Archivs deutscher Berufsvormünder einen wertvollen Beitrag zur Ausführung des Artikels 121 der Verfassung, wonach den unehelichen Kindern die gleichen Bedingungen für ihre leibliche, seelische und gesellschaftliche Entwicklung durch die Gesetzgebung zu schaffen sind wie den ehelichen Kindern. Es wird so vielleicht möglich sein, scheinbar Unausgleichbares auszugleichen und dem Kinde durchgreifend zu helfen, ohne die Familie zu gefährden.

Die Stellung des Sozialismus zur Familie ist heute weniger geklärt als je, wie ja die rechtsstehenden Kreise in der Partei heute allgemein in Kulturfragen ohne feste Orientierung erscheinen. So bringt die Schrift „Das Programm der Sozialdemokratie, Vorschläge für seine Erneuerung" (Berlin 1920, Vorwärts) trotz ihrer Reichhaltigkeit keine Erörterung des Familienproblems. Nur Antonie Pfülf geht in Besprechung der Frauenfrage mit wenigen Worten darauf ein. Zur Bekämpfung der Prostitution tritt sie für den „Kampf gegen die bürgerliche Ehe als alleingesetzliche Form geschlechtlichen Zusammenlebens" ein. Zur „geistigen Befreiung der Hausfrau" wird die völlige Reform, wenn nicht Ausmerzung, des Einzelhaushaltes durch Mittel wie Gemeinschaftsverpflegung und Einküchenhaus empfohlen, damit die Frau frei werde für die weit wichtigere Funktion als Kamerad des Mannes und Erzieherin der Kinder. Immerhin bleibt es auffällig, daß die Sozialdemokratie, nachdem sie die Verfassung mit-

geschaffen hat und auch in der neuen Programmschrift anderwärts, wie im Kapitel „Staat und Kirche", ausdrücklich auf die durch die Verfassung unter sozialistischer Mitwirkung gegebene Lage Rücksicht nimmt, sich über das Familienproblem fast ganz ausschweigt. Ist dies der Beginn zur Einsicht, daß auch hier manche Position sehr reformbedürftig wäre, oder nur die Folge davon, daß auch das Erfurter Programm das Familienproblem umgeht?

Volle Zustimmung fand der Ruf: „Zurück zur Familie!" zur organischen Auffassung und Gestaltung des gesamten Gesellschaftslebens unter den Katholiken Deutschlands. Auf dem jüngsten Vertretertag der Katholiken Deutschlands zu Würzburg verlieh Prälat Dr. August Pieper diesen Gedanken beredten Ausdruck. Wir Katholiken knüpfen damit nur wieder ausdrücklich an unsere guten alten Überlieferungen und die Mahnungen unserer großen Führer der Vorzeit an. So hatte bereits Freiherr v. Ketteler am 19. Dezember 1848 die fünfte seiner großen Predigten über die „großen sozialen Fragen der Gegenwart", über die „letzte Grundlage des gesellschaftlichen Lebens, die Familie" gehalten. In „Arbeiterfrage und Christentum" weist er erneut auf die christliche Familie mit ihrer Grundlage der christlichen Ehe hin als eines der großen Hilfsmittel, die von der Kirche dem Arbeiterstand geboten werden, um auch seiner materiellen Not abzuhelfen. Er faßt die Rückwirkungen eines christlichen Familienlebens auf die wirtschaftliche Lage des Arbeiterstandes am Schlusse seiner Ausführungen dahin zusammen: „Die Familie gewährt ihm zum Schutze seines Daseins die beste und notwendigste, die von Gott gegründete Genossenschaft, ohne welche alle andern, sie mögen heißen wie sie wollen, für ihn keinen Wert haben, — sie hält von dem Arbeiter, schon vor der Geburt im Leben der Eltern und dann die Jugend und das Leben hindurch, die Folgen der Unzucht ab und stellt ihn unter den Schutz der Tochter des Himmels, der Sittenreinheit, — sie vermehrt ihm endlich den armen Lohn durch die Liebe und sorgfältige Sparsamkeit eines guten christlichen Weibes" (Mumbauer, W. E. v. Ketteler Schriften III [Kempten 1911, Kösel] 106 f.).

Was ein Ketteler von der Kanzel und in seinen Schriften lehrte, hat ein Vogelsang in der Presse, seinem „Vaterland" betont. Er gewinnt dem Familienleben eine neue wichtige Seite ab, die Schulung zur Autorität wie zum Verantwortlichkeitsgefühl. Dies wird zerstört, wenn der Staat alles regelt, der Familie ihre Autonomie und damit ihr Familienbewußtsein, dem Hausvater seine autoritative Stellung und damit das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit Gott, den Seinigen,

der Gesellschaft gegenüber nimmt (vgl. Klopp, Die sozialen Lehren des Frh. v. Vogelsang, St. Pölten 1894, S. 300 f.). Und wenn Vogelsang sich gegen die absolute Staatsherrschaft über die Schule wendet, so finden wir wieder Anklänge daran in unsern Kämpfen um die Schulbestimmungen der Verfassung und deren Ausführung. Der Satz Dantons: „Die Kinder gehören zuerst der Republik und dann erst den Eltern" (ebd. S. 314 ff.), wird heute glücklicherweise, wie wir schon oben dargetan haben, nicht mehr von katholisch-kirchlicher Seite allein mit Entschiedenheit bekämpft.

Auch in diesen Blättern hatte bereits im 3. Band (1872, S. 13) Th. Meyer S. J. in der Aufsatzreihe „Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Sozialprinzipien" als einen der Leitgedanken zur Ausführung gebracht: „Wie die Familie der natürliche Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung ist, so kann auch die Heilung sozialer Gebrechen gründlich nur dann gelingen, wenn sie ernstlich auf die Pflege bzw. Wiederherstellung eines gesunden Familienlebens zurückgreift" (vgl. auch Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach 1. Heft, 3. Aufl., S. 70 ff.).

Die Reihe führender Katholiken, die schon frühe unter Herausstellung der verschiedensten Gesichtspunkte auf die Bedeutung der Familie bei Lösung der sozialen Fragen hingewiesen haben, soll der Hinweis auf den Nestor der katholischen Sozialpolitiker von heute, Prälaten Hitze, beschließen, der bereits 1880 in seinem Buch „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft" im fünften Vortrag die Familie neben Gemeinde und Korporation als Einheit der Wirtschaft, als die soziale „Instruktion kategorien" behandelt (S. 208 ff.).

Damit sind wir bereits an die Schwelle des Pontifikats Leos XIII., unseres großen sozialen Führers auf Petri Stuhl, gelangt. Er ließ nicht nur unermüdlich die Mahnung zur Rückkehr zur christlichen Familie, zur Befolgung ihres Urbildes von Nazareth erschallen, er war nicht minder besorgt, daß diese Lehre mit Hilfe praktischer Maßnahmen auch ins Leben übergeführt würde. Schon das erste der berühmten Rundschreiben Leos Inscrutabili Dei consilio vom 21. April 1878 weist auf Segen und Fluch hin, wie sie der Familie entströmen, je nachdem sie gesund bleibt oder den zersetzenden Zeitströmungen unterliegt. Das nächste Rundschreiben Quod Apostolici muneris vom 28. Dezember 1878 kommt erneut auf diese wichtige Lehre diesmal im Gegensatz zu den Lehren des Sozialismus zurück. Die Enzyklika Sapientiae christianae vom 10. Januar 1890 behandelt die Familie und die Pflichten ihr gegenüber

vom Gesichtspunkt der christlichen Bürgerpflichten und betont mit Recht: „Die Familie umschließt die Keime des Staatswesens, und das Schicksal der Staaten wird zum guten Teil am häuslichen Herde bestimmt" (Herdersche Ausgabe S. 52). Eingehend entwickelt dann Rerum novarum vom 15. Mai 1891 die Bedeutung der Familie für den Arbeiterstand und dessen Hebung. Sie gipfelt, soweit es die Wahrung der Familienrechte gilt, in dem Satze: „Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt; sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Rechte und Pflichten" (Herdersche Ausgabe S. 18). Genau, mit Umsicht und Klugheit werden im Anschluß daran die Grenzen gezogen, die der Staat der Familie gegenüber zu achten, aber auch zu schützen hat.

Die Krönung der Lehren Leos bildeten nach Erreichung des Höhepunktes der Lehrtätigkeit in Rerum novarum die nun folgenden Rosenkranz-Rundschreiben. Wie Leo durch den Rosenkranz den Gemeinschaftsgedanken, den er vordem wachgerufen hatte, nun in seiner Kirche auch wirklich hegen und pflegen wollte, so sollte dieses Gebet auch besonders als Gemeinschafts-, als Familiengebet die christliche Familie erneut aufbauen helfen. „Und es sollte die Übung, welche bei unsern Vätern galt, gewissenhaft beibehalten oder erneuert werden, wo es bei den christlichen Familien in Stadt und Land heiliger Brauch war, zur Abendzeit, nach dem Schweiße der Arbeit vor dem Bildnis der heiligen Jungfrau in herkömmlicher Weise sich zu versammeln und die Rosenkranzandacht wechselweise zu ihrem Lobe zu verrichten" (Fidentem piumque vom 20. September 1896; Herdersche Ausgabe S. 6). Unmittelbar auf die Stärkung der christlichen Familie zielte ferner die Neueinrichtung des „allgemeinen Vereins der christlichen Familien zu Ehren der heiligen Familie von Nazareth" durch das Breve Neminem fugit vom 14. Juni 1892. Der Verein will die Hausgenossen um ein Bild der heiligen Familie sammeln und so tagtäglich an die Familienerneuerung im Geiste von Nazareth erinnern. Suchte die Kirche so schon von langer Hand den Boden zur Erneuerung der Familien in christlichem Geiste zu bereiten, so kommt sie auch der neuen Bewegung mit ihren Segnungen bereits auf dem Wege entgegen. In der seit einigen Jahren üblichen Weihe an das heiligste Herz Jesu gibt die Kirche den so tiefempfundenen, hohen Leitgedanken Prälat Piepers zu Würzburg sinnfälligen Ausdruck. Was Pieper dort bot, waren Gedanken der Gottes-

und Nächstenliebe, geschöpft aus dem tiefsten Liebesquell, dem heiligsten Herzen des Erlösers. In der steten Vertiefung der Andacht zu ihm, in der Umsetzung derselben ins tägliche Leben finden wir die Bausteine, um im Sinne jener Rede „von unten aufzubauen". Der Grundstein hierzu sei die Familienweihe. Sie hat den Zweck: „Familie für Familie und damit das Volk dem Heiland zurückzuerobern bzw. enger anzuschließen, zu weihen, insbesondere auch die Herz-Jesu-Andacht zu einer wahren Familienandacht zu gestalten" (vgl. Beringer-Steinen, Die Ablässe, 15. Aufl., 1920, S. 324).

Gegenüber der Tatsache, daß der Ruf: Zurück zur Familie! bei uns als etwas Neues empfunden wird, tritt die Frage auf: Woher diese Erscheinung? Und unwillkürlich fällt unser Blick auf unser Vereinsleben. Es läßt sich nicht leugnen, daß wir in vielen Kreisen, nicht zuletzt auch in den Reihen des Klerus, ein gutes Maß „Vereinsmüdigkeit" vorfinden. Man klagt einerseits über Verflachung des Vereinsbetriebes, anderseits über Zersplitterung und Überorganisation. Da liegt der Gedanke nahe: Hat die Vereinspflege den Familiengedanken nicht zurückgedrängt? Sollen wir uns nicht lieber völlig auf die Familienpflege zurückziehen oder — vom Standpunkte des Klerus gesprochen — die Vereine sich mehr oder weniger selbst überlassen?

Unserer Meinung nach wäre ein solches Beginnen völlig verfehlt und würde die Kur völlig falsch beginnen. Kein Zweifel, wie jede menschliche Einrichtung, so hat auch das Vereinswesen Zeiten der Blüte und Zeiten des Niedergangs. Das gilt vom einzelnen Verein, vom einzelnen Verband und schließlich auch von der Gesamtheit, vom ganzen Vereinswesen. Selbstverständlich macht sich jetzt nach dem Kriege der Tingeltangelgeist der jede ernste Mahnung an die furchtbaren Tatsachen von Vergangenheit und Gegenwart fliehenden Nachkriegsmenschheit auch an unsere Vereine heran. Wir haben ferner eine große Vielgestaltigkeit unseres Vereinslebens und ab und zu wäre eine Zusammenlegung oder Verbindung wohl denkbar. Aber schon hier müssen wir mit dem Tadel vorsichtig sein. Dürfte doch das so oft als Vorbild gepriesene Mittelalter mit seinen Bruderschaften und Zünften im Verhältnis zur damaligen Volkszahl unserem Vereinsleben an Mannigfaltigkeit kaum nachgestanden haben. Noch mehr! Wir können bei einem derartigen Vergleich eines nicht verkennen: Wie es dereinst viele Sonderberufe gab, von denen aber jeder ein ganzes Werk schuf, heute aber die Arbeitsteilung an Stelle der Berufsteilung getreten ist und der einzelne Arbeiter nur einen oder doch wenige bestimmte Handgriffe zur Vollendung

eines Werkes macht, so hatten ehedem die ständischen Genossenschaften, zumal soweit sie zugleich religiösen Charakter hatten, den ganzen Menschen mit all seinen Bedürfnissen umfaßt, während heute die Vereine und Verbände meist nur eine Seite des gesellschaftlichen Lebens berücksichtigen, so daß derselbe Mann heute einer Vielzahl von Vereinen angehören muß. Vielleicht liegt schon in dieser Parallele ein Hinweis, daß wir es bei manchen Erscheinungen in unserem Vereinsleben nicht mit etwas künstlich oder willkürlich Gemachtem, sondern mit einer naturhaften Entwicklung zu tun haben. Wir müssen uns deshalb Mühe geben, unser so mannigfaches Vereinsleben aus der ganzen Struktur des heutigen Lebens zu verstehen und auf Grund dessen vielleicht auch gerechter zu würdigen, verständnisvoller zu behandeln. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß bei der Vereinsmüdigkeit auch viel Müdigkeit schlechthin mitunterläuft. Sie hat dieselbe Wurzel wie bei leichten oder seichten Menschenkindern die Vergnügungssucht in der Erschlaffung, der Abspannung nach Zeiten größter Kraftanspannung.

Dürfen wir deshalb diesem Gefühl nicht nachgeben, so bietet doch eine derartig kritische Zeit willkommenen Anlaß, sich wieder auf die tiefen Grundgedanken unseres katholischen Vereinslebens zu besinnen, sie erneut hervorzuholen und womöglich noch klarer wie bisher herauszustellen. Nicht zersetzende Kritik, wohl aber aufbauende Prüfung ist am Platze. Und hier kommt uns die Losung: Zurück zur Familie als willkommene Führerin! entgegen. Im Zusammenhalt mit ihr werden die Vereine nicht nur nicht überflüssig, sondern erhalten neue Werte. Sind sie doch berufen, zunächst die Familien selbst zu pflegen und gleichsam zu erziehen, dann aber darüberhinaus ihre Arbeit fortzusetzen und zu ergänzen.

Lassen sich unsere Vereinsführer von diesen Gesichtspunkten leiten, dann wird nie ein Gegensatz zwischen Familien- und Vereinspflege bestehen können. Eine Vereinstätigkeit, die im Sinne Klumkers über der Familie als Ausdruck und Vollstreckerin des Gesellschaftswillens stünde und in die Familienrechte mit höherem Recht eingreift, ist damit natürlich unvereinbar. Ebenso wie derartige Versuche auf dem Gebiet der Fürsorge abzuweisen sind, müssen Versuche, namentlich auf dem Gebiet der Jugendpflege und Jugendbewegung, zurückgedrängt werden, die darauf zielen, die Familienbande zu lockern oder gar zu lösen. Von Übertreibungen im Einzelfall abgesehen, die eben durch die Prüfung am Familienziel zu berichtigen sind, handelt es sich hier zumeist um offenkundige Auswüchse oder politische Bewegungen, die teils vom Sozialismus ausgehen, so namentlich innerhalb der arbeitenden

Jugend, teils ihm in vielem wesensverwandt sind, vor allem keinen festen, grundsätzlichen Halt an der Religion enthalten. Hüten muß man sich dagegen, Pflege des Familiensinns mit ängstlichem Konservativismus und Muttersöhnchenerziehung zu verwechseln. Wegen falscher Anwendung durch andere dürfen wir nicht auf den richtigen Gebrauch eines Mittels verzichten. Für uns gilt heute noch das Wort, das Th. Meyer vor bald fünfzig Jahren auf die Tätigkeit unter den Arbeitern angewandt hat: „Vor allem aber bietet die Stärkung des Familienlebens der christlichen Vereinstätigkeit ein ebenso bedürftiges als lohnendes Feld" (a. a. O. S. 20).

Zunächst drängt sich die karitative Familienhilfe auf. Wo das Familienleben völlig darnieder liegt, wo es durch Krankheit, Not oder Sünde gefährdet ist, öffnet sich das weite Feld der karitativen Vereine, vorab der Vinzenz- und Elisabethenverein. Mögen sie immer mehr aus allen Volkskreisen tätige Mitglieder finden und vor allem der Not selbst zu Leibe rücken und nicht erst warten, bis sie sich aufdrängt. Diese Hilfe bleibt selbst dann wahre Familienhilfe, wenn sie einmal veranlaßt wird, durch richterlichen Eingriff ein Glied aus einer Familie zu lösen, um größeres Unheil zu verhüten.

Die Familienhilfe unserer Vereine beschränkt sich aber keineswegs nur auf die Heilung kranker und zerrütteter Häuslichkeiten, ihre schönste Aufgabe ist vielmehr die Veredelung und Ergänzung der Familie. Nach Pieper sollen sich die Vereine bestreben, in ihren Mitgliedern mehr „christliche Bruderliebe zu wecken und zu pflegen, die danach drängt, sich an andere zu verschenken, und dadurch Ichmenschen zu Gemeinschaftsmenschen umwandelt". Über diese Gesinnungspflege, die auch für ein schönes Familienleben unentbehrlich ist, hinaus haben dann die Vereine und Genossenschaften die Aufgabe der gegenseitigen Unterstützung auf dem Gebiete des täglichen Bedarfs und der Notwendigkeiten des Leibes sowohl, wie auf dem der geistigen Ausrüstung und Fortbildung, ganz besonders, wo es sich um ausgesprochen katholische oder kirchliche Bedrängte handelt. All das kann die Familie allein zumal heute im Zeichen der hochentwickelten Verkehrswirtschaft nicht oder doch nicht mehr genügend leisten. Sie bedarf der gesellschaftlichen Hilfe. Diese aber soll nie vergessen, bei all ihrer Tätigkeit nicht nur auf die Familie, als die erste Gesellschaft, Rücksicht zu nehmen, sondern auch stets in lebendiger Beziehung zu ihr zu bleiben. Diese stete Bezugnahme auf ein inniges Familienleben ist zugleich das beste Mittel, den sog. Vereinsbetrieb selbst vor der schon erwähnten Verflachung und Veräußerlichung zu bewahren.

Solche Hilfe entspricht, auf unsere Zeit angewandt, der natürlichen Hilfe,

wie sie die weitere Verwandtschaft, die Sippe, zu bieten hat, sie entspricht der freundnachbarlichen der Ortsgemeinde, der mitbrüderlichen der Kirchengemeinde. Sie ist bereits über den Rahmen der eigentlichen Familie hinausgewachsen und ist eine neue Stufe in der Reihe der Gesellschaftsformen. Gleichviel ob es sich hierbei um genossenschaftliche Selbsthilfe oder karitative Vereinshilfe handelt, beide beruhen ähnlich der Familie und den öffentlichen Verbänden auf eigenem Recht, das ihnen nicht von Staats wegen genommen oder beschnitten werden kann, solange sie nicht „offenkundig gegen Recht und Sittlichkeit oder sonstwie gegen die öffentliche Wohlfahrt gerichtet sind" (Rerum novarum, Ausg. Herder S. 67). Aber ebenso wie dem Staat gegenüber betont Leo XIII. auch die Selbständigkeit und Berechtigung der Vereine und Genossenschaften der Familie gegenüber, wenn er schreibt: „Wenngleich es nur kleine und keine vollkommenen Gesellschaften sind, die durch solche Vereinigungen entstehen, so sind es doch wahre Gesellschaften" (S. 65). Man ist deshalb auch vom kirchlichen Standpunkt aus durchaus berechtigt, neben Familie und öffentlicher Hilfe ebenso für die freie Vereinstätigkeit als gleich geachteten Faktor gesetzliche Anerkennung zu verlangen.

Es wäre ein unersetzlicher Schaden, würde die berechtigte Bewegung „Zurück zur Familie" über die Grenzen hinaustreten und unser Vereinsleben, wenn vielleicht auch nicht zerbrechen, doch empfindlich schwächen, statt es zu veredeln und zu heben. Nein, wer es wirklich ernst meint mit der Familienlosung, der darf gerade um ihretwillen nicht auf die Vereine verzichten, sondern muß sich ihrer um so mehr in vertiefter Arbeit annehmen, sie zu wahren Schulen des Gemeinschafts- und damit auch des Familiengeistes machen. Dies bedeutet allerdings das Gegenteil von dem, was die Vereinsmüdigkeit möchte, nämlich nicht verminderte, sondern vermehrte Arbeit. Wir müssen weiter uns dabei auch selbst von diesem Gemeinschaftsgeist durchdringen lassen und dafür sorgen, daß der reiche Kranz der kirchlichen Vereine einer Gemeinde ebenfalls zur großen katholischen Familie werde, daß sie wie die einzelnen Glieder der Pfarrfamilie werden. Auch hier muß ein Glied dem andern und alle dem Ganzen dienen. Dann kann der Geist der heiligen Familie von Nazareth vom Tabernakel aus ungehindert das ganze katholische Vereinsleben durchfluten und durch dasselbe auch in unserer Zeit voll Unrast und Unruhe wieder aufs neue in den einzelnen Familien Wurzel fassen und ein neues, glaubensstarkes, sittenreines Geschlecht erzeugen.

Constantin Noppel S. J.

Antisemitismus, Rassentheorie und Altes Testament.

Im Jahre 1853 schrieb A. Gobineau sein großes Werk Essai sur l'inégalité des races humaines. Es war ein erster Wurf, großzügig gedacht, aber unvollkommen, teilweise von falschen Voraussetzungen ausgehend, vielfach zu rasch in den Schlüssen und Folgerungen, ganz so, wie es bei Aufstellungen zu gehen pflegt, die mehr auf Phantasie und Kombinationsgabe beruhen als auf wissenschaftlich festbegründeten Tatsachen. Die Rassenforschung, die Gobineau mit diesem Werke begründete, wäre wohl nie so volkstümlich geworden, wie sie es heute ist, wenn nicht H. St. Chamberlain im Jahre 1899 in seinem seither oft aufgelegten Buch „Die Grundlage des 19. Jahrhunderts" die Geschichte Europas auf die Formel gebracht hätte: Rassenkampf zwischen Juden und Germanen um die Oberherrschaft über das „Völkerchaos", die Reste des früheren römischen Reiches. Damit wurde die Rassenlehre zu einer Gegenwartsfrage erklärt; es wurde von Bedeutung, die Wesenseigenschaften, die Ideale und Ziele der einzelnen Rassen zu kennen, und zu erforschen, was an unserer Kultur jüdisch, was germanisch daran ist. Auch an der Religion. Schon sofort beim Stifter der Religion, bei Jesus von Nazareth, setzt der Rassentheoretiker ein: ein so großer Geist, sagt man, kann nicht aus der jüdischen Rasse stammen, und man „beweist" demnach, daß Jesus als Galiläer „arisches" Blut in den Adern hatte. Die Folgerung aber geht weiter. In der christlichen Religion sind viele Elemente und Ideen, die sie mit der Religion des vorchristlichen Judentums gemeinsam hat. Diese „jüdischen" Elemente auszuscheiden wird als erste Pflicht der reinrassig-arischen Religionsbildung aufgestellt. In vorderster Linie steht der Gottesbegriff selbst: Jahve, nach den antisemitischen Rassentheoretikern nichts anderes als die Verkörperung des jüdischen Rassengeistes, der Grausamkeit, des Hasses, der Sinnlichkeit und Wildheit, kann selbstredend mit dem Gott der Christen, genauerhin der arischen Christen, nicht gleichgesetzt werden. Es ist vielmehr nach Chamberlain die Aufgabe des germanischen Christentums, das Ungermanische, Semitische, dem römischen Völkerchaos Entstammende des

geschichtlich gewordenen Christentums abzuschütteln und damit eine rein germanische Religion und Kultur heraufzuführen.

Es ist nicht zu verwundern, wenn die Gedanken Chamberlains gerade heute in weiten Kreisen des deutschen Volkes Anklang finden. Die Rolle, die zahlreiche Juden, teilweise in führender Stellung, im Kriege und in der Revolutionszeit spielten, die Überflutung unseres Vaterlandes mit allerlei fragwürdigen jüdischen Ausländern, die Durchdringung eines großen Teiles der Presse mit jüdischem Geist und jüdischem Geld, die wirtschaftlichen Mißstände in den Kriegs- und Schiebergesellschaften, in denen das jüdische Element eine wesentliche Rolle spielt, die zionistische Bewegung, die sich an die heiligsten Stätten des Christentums herandrängt: all das läßt es nur zu begreiflich erscheinen, wenn Kreise, die es mit ihrer Religion und mit ihrem deutschen Vaterlande gut meinen, in eine entschiedene Abwehrstellung hineingedrängt werden. Das Anschwellen der antisemitischen Literatur und die Zugkraft antisemitischer Organisationen zeigen deutlich, wie gut der Boden für eine Bekämpfung des Judentums vorbereitet ist. Der „Deutsche Schutz- und Trutzbund" (Hamburg), der „Deutschvölkische Bund" (Hamburg), der „Reichshammerbund" (Hamburg), der „Deutschbund" (Gotha) verfolgen grundsätzlich antisemitische Ziele. Dabei geht man mit vollem Bewußtsein auf die Theorien Chamberlains zurück, des Engländers, der sich zu Beginn des Weltkrieges die deutsche Staatsangehörigkeit erworben hat, und den man zu „unseren großen geistigen Führern" rechnet, und damit gewinnt die Bekämpfung des Judentums von selbst ein antichristliches und vor allem ein antikatholisches Gepräge, und die Tausende, die die antisemitischen Schriften lesen, nehmen unwillkürlich auch eine Unsumme von Vorurteilen gegen das geschichtlich gewordene Christentum mit.

Schon vor einiger Zeit konnte hingewiesen werden auf die antisemitische Kampfschrift von Friedrich Delitzsch[1], die sich ausdrücklich als ein „Urteil über die Judenfrage" bezeichnet und darauf ausgeht, die Grundeigenschaften jüdischen Denkens und Tuns bis in die älteste vorchristliche Zeit hinauf zu verfolgen. So finden sich denn auch bei Delitzsch alle wesentlichen Gedanken von Chamberlain wieder: daß Christentum und Judentum nichts miteinander zu tun haben, daß Christus kein Jude gewesen sei, sondern ein Arier, daß es „ungleich ratsamer" wäre, an Stelle der alten Bibel die „Germanenbibel" zu setzen (S. 95) und sich in die

[1] Vgl. diese Zeitschrift 99 (1920) 472—477.

tiefen Gedanken zu versenken, „die unsere deutschen Geistesheroen über Gott und Jenseits und Unsterblichkeit gedacht haben". So haben es denn auch die Kreise um die „Deutsche Tageszeitung" verstanden; eine Besprechung des Delitzschschen Buches von „E. R(eventlow?)" sieht ein Hauptverdienst der Schrift darin, daß sie uns befreie von der Suggestion, daß das deutsche Volk seine religiösen Werte dem Judentum verdanke.

Ungleich weitere Kreise als die „Große Täuschung" von Fr. Delitzsch erfaßt ein antisemitischer Roman des ehemaligen Chemikers und heutigen Bühnenschriftstellers Artur Dinter. „Die Sünde wider das Blut", „dem Deutschen H. St. Chamberlain" gewidmet, 1917 erschienen[1], hat in der kurzen Zeit von drei Jahren bereits die 12. Auflage erreicht (91. bis 100. Tausend).

Dinters Buch bezeichnet sich als „Zeitroman". Als Roman betrachtet ist es durchaus minderwertig. Der Verfasser arbeitet mit den allergewöhnlichsten Mitteln von Romanschreibern geringster Sorte: Personen, die nicht mehr nötig sind, verschwinden rechtzeitig durch Ertrinken, Gift oder natürlichen Tod; eine eigentliche innere Entwicklung ist nicht vorhanden; für die nötige Pikantheit sorgen die Ausführungen über die Sinnlichkeit und Sittenverderbnis der jüdischen Geldleute. Die Handlung ist einfach:

Hermann Kämpfer, ein blonder germanischer Privatdozent, dessen Vater bereits ein Opfer des Juden Levisohn geworden ist, verkauft seine epochemachende chemische Erfindung an den jüdischen Kommerzienrat Burghamer (früher „Hamburger"!), heiratet (und darin liegt „die Sünde wider das Blut") dessen blonde Tochter Elisabeth, deren Mutter eine von dem Juden einst verführte Deutsche ist. Vor der Ehe ein wahrer Engel, offenbart Elisabeth schon in den ersten Tagen nach derselben ihr eigentliches Wesen und „das chaotische Blut ihres Vaters beginnt seine Natur geltend zu machen". Die beiden Kinder, die der Ehe entstammen, tragen echten Judentypus („dunkelhäutig, mit pechschwarzem krausem Haar"). Bei der Nachricht von dem Tode ihres Vaters stirbt Elisabeth bei der Geburt ihres zweiten Kindes und dieses bald nach ihr. Der Kommerzienrat, der nicht weniger als 117 „Blondinen" verführt hat, ist in einem der Harems gestorben, die er sich in einem halben Dutzend deutscher Großstädte eingerichtet hat. Hermann Kämpfer bekommt bei der Ordnung des Nachlasses den ganzen Briefwechsel seines Schwiegervaters in die Hände und erhält damit den aktenmäßigen Beweis für den allesumspannenden Einfluß des Judentums. An der Entwicklung der beiden Söhne Hermann Kämpfers, Heinrich, des Judenabkömmlings, und Hermanns, der Frucht eines vorehelichen Verhältnisses mit einem deutschen Mädchen, zeigt nun Dinter den Unterschied im Charakter der blonden, germanischen und der schwarzen, jüdischen Rasse, bis die beiden Knaben, als diese Aufgabe erfüllt ist, durch gemeinsames Ertrinken aus dem Roman verschwinden. Schließlich heiratet Hermann Kämpfer nochmals, diesmal aber eine „blauäugige"

[1] (438 S.) Leipzig und Hartenstein i. E., Matthes & Thost.

Krankenschwester. Aber als diese ihm ein Kind schenkte, war es wieder ein „echtes Judenkind". Die Frau gesteht, daß sie vor 10 Jahren von einem getauften jüdischen Offizier verführt und sitzen gelassen wurde; „ein bedeutungsvolles und in der Tierzucht ganz bekanntes Rassegesetz" verlange es, erklärt nun Dinter, daß alle späteren Nachkommen der Verführten „vergiftet und nach der unedlen Rasse hin verändert" seien. Natürlich erschießt Kämpfer den jüdischen Offizier; seine zweite Frau tötet sich und das Kind durch Morphium, und Kämpfer kommt vor das Schwurgericht, wo er selbst seine mit allen antisemitischen Schlagwörtern gespickte Verteidigungsrede hält, auf Grund deren er schließlich freigesprochen wird. Jetzt soll er zum Führer im Kampfe gegen das Judentum werden. Doch bevor er noch diesen Kampf aufnehmen kann, bricht der Weltkrieg aus, und als Kriegsfreiwilliger, mit beiden Eisernen Kreuzen geschmückt, fällt er am Weihnachtsabend des ersten Kriegsjahres.

Das ist die Erzählung des Dinterschen Romans. Sie ist in sich schon ein gut Stück Rassentheorie, teilweise in abstoßendster Form. Zum Überfluß schaltet der Schriftsteller noch eine Reihe seitenlanger theoretischer Darlegungen über Rassenfrage ein. Christus ist rein „arischen Stammes" (S. 160—173), die Beweise sind großenteils aus Chamberlain abgeschrieben, nur daß Dinter noch entdeckt hat, daß die Nazarener Nachkommen der „Nazerini" im Gebiete des Kaukasus sind, von denen Plinius erzählt! Auch die meisten Propheten des Alten Testamentes sind keine Juden (S. 172). Das Alte Testament selbst ist ein unzweideutiges Tagebuch jüdischer Lügereien und Betrügereien (S. 175). Die Träger des Christentums seien ganz wesentlich die Arier, und zwar die abendländischen Indogermanen (S. 178). Jahve ist „das verkörperte Prinzip des trivialen jüdischen Materialismus! Christus der Gestalter des aus Seelentiefen quellenden, den trügerischen Schein des Diesseits zerreißenden, Welt und Tod überwindenden Idealismus des Ariers! Luther das wachsende Gewissen und der rücksichtslose Trotz des Nordländers!" (S. 179.) Leider aber habe Luther vor dem Alten Testament Halt gemacht. Und nun ruft Hermann Kämpfer pathetisch aus: „Wann endlich wird uns deutschen Christen der neue Luther erstehen, der des ersten Luthers Tat zu Ende bringt, unsere christliche Religion vom Judentum und uns selbst vom Juden in uns und um uns befreit, der der jüdischen Gorgo ein für allemal das Haupt abschlägt?" Anderswo finden sich lange Erörterungen über die Rassen- und Vererbungsfrage (S. 240—245), über die geschäftlichen Beziehungen der Juden (S. 273—298), über Seelenwanderung (S. 270—273) und über den Weltberuf der Germanen. „Dem Geist den Sieg zu bringen über den Stoff und die ganze ringende Menschheit ihrer göttlichen Bestimmung entgegenzuführen, das war das Ziel, das Gott sich setzte, als er Germanen

schuf! In ihnen verkörpern sich seither all die zur Erkenntnis des sündhaften Mißbrauchs ihres freien Willens gelangten guten Geister, ... und in der jüdischen Rasse ... jene Höllenmächte, die den Abfall von Gott bewirkt und die mit ihren Satanskünsten unabläßig am Werke sind, den ringenden Seelen die Rückkehr ins Vaterhaus zu versperren" (S. 370). Zahlreiche „wissenschaftliche" Anmerkungen (S. 372—421), in denen sogar die hebräischen Lettern nicht fehlen, geben dem Roman schließlich den nötigen gelehrten Anstrich.

Unter den Büchern, die Dinter im Anhang seines Romans als Quellen und Hilfsmittel für den Kampf gegen das Judentum nennt, begegnet dem Leser immer wieder das berüchtigte Buch des Herausgebers des „Hammer", des Verlegers Theod. Fritsch, das dieser zuerst 1911 unter dem Titel „Mein Beweismaterial gegen Jahve" und 1916 unter dem neuen: „Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahve" herausgegeben hat. Dieses Pamphlet niedrigster Art hat bereits im Jahre 1919 das 13.—17. Tausend erreicht. Es hat an Gemeinheit, Unwissenschaftlichkeit und Verdrehung wohl alles geleistet, was auf diesem Gebiet erreichbar ist. Der protestantische Leipziger Theologieprofessor Rud. Kittel, der in dem durch das Buch veranlaßten Gotteslästerungsprozeß ein Obergutachten abgeben mußte (veröffentlicht unter dem Titel: „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung", Leipzig 1914), spricht sein Urteil dahin aus, daß Fritsch die „elementarsten Grundlagen wissenschaftlicher Einsicht und wissenschaftlichen Denkens" (S. 75), „mindestens die volle wissenschaftliche, vielleicht sogar die volle moralische Zurechnungsfähigkeit" abgehen (S. 74). Aus diesem Machwerk schöpft Dinter einen großen Teil seiner Kenntnisse über die Religion der Israeliten und über ihren Gottesbegriff. Schon das würde eigentlich genügen, um über den wissenschaftlichen Wert der Theorien von Artur Dinter ein Urteil zu gewinnen.

* * *

An der Abwehr gegen diese Art von Literatur hat es nicht gefehlt. „Die große Täuschung" von Fr. Delitzsch ist fast von der gesamten Presse abgelehnt worden, ganz im Gegensatz zu dem Jubel, der einst im Jahre 1902 seine Vorträge „Babel und Bibel" empfing. Man wird ja dieser Ablehnung, die zum Teil in sehr schroffen Formen erfolgte — das „Berliner Tageblatt" (Nr. 406 vom 29. April 1920) nennt das Buch ein „Pamphlet" und spricht von einem „Fall Delitzsch", der „psychologisch nicht ganz leicht aufzuhellen" sei —, nicht allzuviel Gewicht beizulegen

brauchen; man begreift, daß der Teil der deutschen Presse, der unter jüdischem Einfluß steht, sich für den Antisemiten Delitzsch nicht mehr begeistern konnte. Die gründlichste Widerlegung von Delitzsch hat wohl der Bonner Professor Ed. König geschrieben („Friedrich Delitzsch' Die große Täuschung" kritisch beleuchtet, Gütersloh, 1920, C. Bertelsmann). König tut der Delitzschschen Kampfschrift eigentlich zu viel Ehre an, indem er auf alle die Verdrehungen und Falschheiten mit der Gründlichkeit und minutiösen Genauigkeit eingeht, wie wir sie an allen Schriften von König gewohnt sind. Diese Entfaltung von Fachgelehrsamkeit mag auch nicht einmal gut sein; Delitzsch hatte für die große Masse geschrieben, und eine Widerlegung von etwas größerem Wurf und hinreißenderer Sprache hätten wohl bessere Dienste getan. Immerhin bringt das Buch von König dem denkenden und ernsten Leser den Beweis, daß Delitzsch gar nicht fähig war, über ein derartiges Thema zu schreiben, weil er die Probleme entweder gar nicht oder viel zu einseitig durchgearbeitet hat. In einem Punkte wird man König wohl allerdings nicht recht geben können, und es ist bedauerlich, daß dies gerade ein Hauptpunkt im Delitzschschen System ist: in der Beurteilung des alttestamentlichen Monotheismus. Auch König kommt über die Annahme einer bloßen Monolatrie leider nicht hinaus, wenigstens nicht für das älteste Stadium der israelitischen Religionsgeschichte. Diese Auffassung entspricht nicht den Tatsachen, wie schon in der Besprechung des Delitzschschen Werkes hervorgehoben wurde (diese Zeitschrift 99. Bd., S. 475 f.). Wenn auch zugegeben ist, daß nicht immer der treffendste Ausdruck für die Einzigkeit Jahves gebraucht wurde und daß manche Wendungen auch monolatrisch gedeutet werden könnten, so finden sich doch schon in den ältesten Teilen des Alten Testamentes eine Reihe ganz klarer monotheistischer Stellen, und die weitere Entwicklung wäre geschichtlich nicht verständlich, wenn nicht von Anfang an der reine Monotheismus das Denken des israelitischen Volkes beherrscht hätte. Nur diese Feststellung ist eigentlich geeignet, den Aufstellungen von Delitzsch grundsätzlich den Boden zu entziehen; die Widerlegung seiner Aufstellungen in Einzelpunkten scheint viel weniger wichtig und durchschlagend.

Auch von jüdischer Seite wird natürlich zu den neuesten antisemitischen Behauptungen Stellung genommen. Besonders rührig ist der „Philo-Verlag" (Berlin SW. 68, Lindenstraße 13). Eine Reihe seiner Schriften beschäftigt sich mit den Fragen des Antisemitismus. Hier seien nur zwei hervorgehoben, die in nicht ungeschickter Weise die Verteidigung des Juden-

tums auf religiösem und moralischem Gebiet übernommen haben. Friedrich Caro nimmt in der Schrift „Vom Judengott" Stellung zu dem Buch von Th. Fritsch „Der falsche Gott", und Dr. August Liebermann bespricht in der Schrift „Zur jüdischen Moral" das Verhalten von Juden zu Nichtjuden nach dem jüdischen Religionsgesetze, d. h. nach Thora, Talmud und Schulchan Aruch.

Uns Katholiken interessiert nur die erste Frage: die religiöse und ethische Haltung der Thora, d. h. des alttestamentlichen Judentums. Mischna, Talmud und der im Mittelalter entstandene Schulchan Aruch (eine Gesetzessammlung) haben mit dem Christentum nichts zu tun; sie stammen aus einer Zeit, wo der Bruch Israels mit seinem Gott längst erfolgt war und die besondere göttliche Führung, die dem Volke in der vorsemitischen Zeit zuteil wurde, aufgehoben war. Wir Christen haben keine Veranlassung, den heutigen Juden die Verteidigung ihrer talmudischen und nachtalmudischen Religion und Moral irgendwie abzunehmen. Wie jedem Schrifttum, so werden wir auch dem des Judentums mit ruhiger Sachlichkeit gegenüberstehen, das Gute anerkennen, wo es sich zeigt, und das Verkehrte verurteilen, nicht weil es von einem Juden geschrieben ist, sondern weil es verkehrt ist.

Anders gestaltet ist unser Verhältnis zu dem *vorchristlichen Judentum*, der israelitischen Religion. Gottes Vorsehung hat, um seine Heilsabsichten zu verwirklichen, *ein* Volk auserwählt und es zum Träger seiner Offenbarung gemacht. Warum er gerade Israel gewählt hat und kein anderes Volk, ist ein Geheimnis seiner Gnadenwahl, über das wir unsere Vermutungen aufstellen können, das wir aber nicht ergründen werden. Aber es ist derselbe Gott, der einst dem Moses auf dem Berge erschien, der die Propheten für ihr heiliges Amt weihte und der in Jesus von Nazareth Fleisch annahm und die Kirche des Neuen Bundes gestiftet hat. Eine Lästerung des alttestamentlichen Gottes, so wie er uns in den heiligen Büchern entgegentritt, ist also eine Gotteslästerung und bleibt es, und wir müssen uns mit allen Kräften dagegen verwahren, daß man einen wesenhaften Gegensatz zwischen dem Gott der christlichen Religion und dem alttestamentlichen Jahve aufstellt. Eines ist allerdings wahr: im Alten Bunde leuchtet uns Gottes Vollkommenheit nicht mit der Klarheit und mit dem Glanze entgegen, wie dies in der Lehre Christi der Fall ist. Darum ist ja Christus gekommen, damit wir Menschen den einzigen wahren Gott

erkennen, und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Aber trotz der Unvollkommenheit und Unfertigkeit der alttestamentlichen Gottesidee haftet ihr nichts Unsittliches, Unreligiöses an. Der Mißbrauch, der in gelehrten Werken nicht minder als in Volksschriften mit manchen Bibelstellen des Alten Testamentes getrieben wird, zeigt nicht das „unsittliche Wesen Jahves", sondern nur das Unvermögen mancher moderner Bibelerklärer, eine Stelle im großen Zusammenhang einer uns heute allerdings vielfach fremden Kultur und Sprache zu begreifen. Man darf eben die orientalische Sprachweise einer längst vergangenen Zeit und Kulturwelt nicht nach den Regeln der Stilistik des 20. Jahrhunderts deuten. Noch weniger steht es dem wirklichen Geschichtsforscher an, falsche Volksvorstellungen über Gott und Sittlichkeit, die von den gesetzmäßigen Vertretern der alttestamentlichen Religion, den Propheten, immer wieder als solche gebrandmarkt werden, als die rechtmäßige israelitische Religion zu betrachten. Bei einer gerechten und vorurteilslosen Schrifterklärung schwinden die Anstöße der alttestamentlichen Gottesidee von selbst. Aber bei Schriftstellern von der Art eines Fritsch und Dinter führt nicht ruhige Sachlichkeit die Feder; hier herrscht die Theorie, aus der heraus ihr Gewährsmann Chamberlain verkündigt hat, daß die „jüdische Rasse an religiösem Instinkt erstaunlich arm" sei. So ist es letztlich nicht die Forschung, die hier entscheidet, sondern die Formel.

Und diese Formel, die Rassentheorie, verlangt es auch, daß Christus nicht der „jüdischen Rasse" entstammen darf. Die Geschichtsquellen — und nur aus diesen kennen wir ja Jesus von Nazareth — sagen zwar alle das Gegenteil. Christus selbst hat das gegenteilige Bewußtsein gehabt und es ausdrücklich ausgesprochen: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4, 22), und der Evangelist, der das ungläubige Judentum am meisten befehdet, der hl. Matthäus, hat gerade die jüdische Abkunft Jesu auf das schärfste betont (Matth. Kap. 1), wie auch Paulus, der Heidenapostel, im Briefe an die zu einem bedeutenden Teil aus Heidenchristen bestehende römische Gemeinde es sofort im Anfang seines Schreibens stark unterstrichen hat, daß Christus „dem Fleische nach entsprossen ist aus Davids Geschlecht" (Röm. 1, 4). Diesem Zeugnis der ältesten Quellen würde nur eine geschichtliche oder ethnologische Unmöglichkeit seine Bedeutung nehmen können. Aber eine solche Unmöglichkeit liegt nicht vor. Daß in Galiläa ein Mischvolk wohnte, ist gewiß richtig; aber ebenso fest steht das Zeugnis der Quellen, nach denen Jesus gar nicht aus Galiläa stammte, sondern

aus „Davids Stadt", dem jüdischen Bethlehem. Man muß die ganze moderne Bibelkritik des ungläubigen Rationalismus in den Kauf nehmen, wenn man an diesen klaren Zeugnissen der ersten Quellen vorbeikommen will, und hört praktisch damit auf, ein gläubiger katholischer Christ zu sein, und dies nur, weil die Rassentheoretiker behaupten, es liege nicht „die geringste Veranlassung zu der Annahme vor, die Eltern Jesu Christi seien der Rasse nach Juden gewesen" (Chamberlain, Grundlagen 214), Jesus sei kein „Prophet jüdischen Geblütes" gewesen (Delitzsch S. 94).

Es ist überhaupt bemerkenswert, mit welcher Sicherheit die popularisierenden Vertreter der Rassentheorie auftreten. Aus ihren Äußerungen möchte man den Eindruck gewinnen, als stünden wir in der Rassenforschung vor abgeschlossenen, unbezweifelbaren Ergebnissen der Wissenschaft. Die Fachliteratur ist auf diesem Gebiet viel bescheidener. Gerade die bedeutendsten Vertreter der neueren Rassenforschung betonen, daß unsere Kenntnisse über Rassen und Rassenbildung „genau besehen sehr gering" sind (E. Fischer, im Handwörterbuch der Naturwissenschaften VIII 71)[1]. Jeder, der sich auch nur oberflächlich auf diesem Gebiet umgesehen hat, weiß, daß gerade die für die Rassenlehre so wichtigen Forschungen über die Erblichkeit, besonders über das Verhältnis phänotypischer Modifikationen und genotypischer Grundlagen selbst bezüglich der Pflanzen- und Tierwelt noch lange nicht abgeschlossen sind, und daß die Forschung über den Menschen noch kaum begonnen hat. Vielleicht stellt sich noch einmal heraus, daß der „blonde Germanentypus" nicht einmal ein Beweis für Reinrassigkeit ist, sondern eine Modifikationserscheinung, hervorgerufen durch die Umwelt (Ridgeway 1910). Jedenfalls ist es schon ein grausames Spiel der Geschichte, daß jetzt, wenn Fr. Hroznýs Beobachtungen richtig sind, immer klarer zutage tritt, daß die Hetiter, von denen die Juden ihre Gesichtsbildung ererbt haben — Chamberlain weiß, daß die jüdische Rasse zu 50% aus Hetitern besteht! (S. 372) —, eine indogermanische Sprache gesprochen haben! Sie sind wohl trotzdem keine Arier gewesen, sondern haben wahrscheinlich ihre indogermanische Sprache von der arischen Bevölkerung, die sie einst verdrängten, übernommen. Umgekehrt sind die Amoriter, gegenüber den Kanaanitern wohl die ältere Bevölkerungsschicht des vorisraelitischen Palästinas, trotz der gegenteiligen Versicherung

[1] Vgl. auch H. Muckermann, Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk, in Flugschriften der „Stimmen der Zeit" 11. Heft 1919, S. 5 f., und die dort verzeichnete weitere Literatur.

Chamberlains (Grundlagen [1899] 366) keine „großen, blonden, blauäugigen Dolichokephalen", die „zum Typus des homo europaeus gehören". Die Gründe, die seinerzeit Flinders Petrie und Sayce ägyptischen Abbildungen der Amoriter entnahmen, haben sich als nicht stichhaltig erwiesen. Die echt semitische Herkunft der Amoriter gilt heute in Fachkreisen als ausgemacht (vgl. F. Böhl, Kanaanäer und Hebräer [1911] 37). Damit fällt das ganze luftige Gebäude, das Chamberlain und seine Anhänger auf den arischen Charakter der Amoriter bauten. Überhaupt hat die neuere Forschung gezeigt, „daß sich die ethnologischen Verhältnisse des vorisraelitischen Palästinas ganz bedeutend komplizierter darstellen, als man noch vor kurzem beinahe allgemein annahm" (Böhl a. a. O. 19). Es ist klar, daß es nicht möglich ist, durch den Hinweis auf einige uns zufällig bekannt gewordene körperliche Merkmale jener alten Völker deren Rassenzugehörigkeit ohne weiteres zu entscheiden und festzustellen, wo Reinrassigkeit und wo Mischung vorliegt.

Noch weniger begründet ist die Berufung auf die geistigen und moralischen Rassenmerkmale. Es soll nicht geleugnet werden, daß auch die körperlichen Grundlagen geistiger und sittlicher Eigenschaften den Erblichkeitsgesetzen unterliegen. Aber diese geistigen und moralischen Eigenschaften selbst sind das Ergebnis ungemein zahlreicher zufälliger oder bewußter Einflüsse auf das Einzelindividuum: Familienverhältnisse, Umwelt, Kulturhöhe, Erziehung, religiöses Bekenntnis, Familientradition, Volkssitten u. a. wirken zusammen und bringen in gemeinsamer Arbeit schließlich die geistig-sittliche Individualität zustande. Zweifellos kann auf diese Weise in bestimmten Kreisen eine ganz bestimmte und einheitliche geistige und moralische Eigenart entstehen. Deren Entwicklung hängt aber mit der Rasse als solcher nur sehr entfernt zusammen. Auch wenn Abkömmlinge sehr verschiedener Rassen sich längere Zeit hindurch vermischen, kann ein geistig und moralisch ziemlich einheitlich gerichteter Menschenschlag entstehen, wie der Typus des heutigen Amerikaners zeigt. Auf jeden Fall ist es eine Phantastik, gegen die jede gesunde Geschichtswissenschaft lauten Einspruch erheben muß, wenn man der arischen (oder gar der germanischen) „Rasse" (eigentlich wissen wir nur etwas von arischen Sprachen, nicht von einer arischen „Rasse") alle Vollkommenheit, der semitischen alle Niedrigkeit und Gemeinheit zuschreiben will. Die ganze vorderasiatische Geschichte legt Zeugnis dafür ab, daß die Semiten in jahrtausendelanger Kulturarbeit Großes geleistet haben, und auch die moderne Menschheit zehrt noch zu

einem großen Teil von dem Kulturerbe, das jene alten Völker ihr hinterlassen haben.

Und außer den Ariern gibt es auch noch andere Völker, die kühn ihren Platz in der Welt- und Kulturgeschichte behaupten dürfen. Die Völker, die einst vor dem Eindringen der Semiten die mesopotamische Tiefebene kultivierten, die Geschlechter, die am Nil eine staunenswerte und heute noch imponierende Kultur geschaffen haben, als Nordeuropa noch in Sumpf und Urwald lag, „das „schwarzhaarige Volk" am Gelben Fluß hinter der „chinesischen Mauer" — sie alle haben in ihrer Art Großes geschaffen, aber sie waren keine Arier, und noch weniger waren sie „Germanen". Es kann unserer Geltung in der Welt nur abträglich sein, wenn wir auch heute noch, nach Krieg und Niederlage und Revolution, nicht gelernt haben, daß das überhebliche Wort von dem Weltberuf des Germanentums eine Anmaßung bedeutet, die uns andere Völker, auch solche, die uns von Haus aus wohlgesinnt waren, entfremdet hat und entfremden muß. Solche Redensarten haben nichts zu tun mit echter, warmer Vaterlandsliebe und mit wahrer Wissenschaft, sie sind Ausgeburten einer irregeleiteten Phantasie.

Noch eine andere Kehrseite haben solche Verallgemeinerungen. Wer alles Unrecht, das einzelne Individuen oder ganze Völker begehen, auf die Rasse als solche schiebt, der muß es sich auch gefallen lassen, daß alles Verkehrte und Unrechte in der eigenen Geschichte und im eigenen Leben als Ausfluß der eigenen Rasse hingestellt wird! Friedrich Caro hat in der Schrift „Vom Judengott" auf die Vorwürfe gegen die orientalischen Völker des Altertums geantwortet mit einem Hinweis auf die Scheiterhaufen des Mittelalters und der Hexenprozesse, auf die „Germanin Thusnelda", die bei dem Deutschen Heinrich Kleist „ihren Verehrer von einer Bärin zerfleischen läßt" (S. 71), auf den wirklich unsittlichen Charakter der modernen germanischen Judith des Hebbelschen Dramas (S. 69), auf „die wildeste Grausamkeit, ungezügelte Rachgier, den leidenschaftlichsten Haß und unstillbaren Blutdurst", der sich in dem großen deutschen Heldengesang von Kriemhilds Rache offenbare (S. 64). Mit Entrüstung würden wir den Schluß aus diesen Einzeltatsachen auf den Charakter der germanischen Rasse ablehnen. Aber Friedrich Caro hat recht, wenn er hervorhebt, „daß man mit dieser Methode in genau der gleichen Weise die Reinheit und Höhe des Christentums, die herrlichsten Sagen der Germanen, das vorbildliche Recht der Römer, das leidenschaftliche Ethos eines Luther und die gesamte Moral des Abendlandes entstellen und beschmutzen kann". Es ist be-

schämend, wenn sich Theodor Fritsch, der ein Christ sein will, von dem Israeliten Caro sagen lassen muß: „Diese Kampfweise zeugt von giftiger und vergiftendster blinder Gehässigkeit und wahrlich nicht von christlicher Nächstenliebe" (S. 77).

Es kommt uns nicht in den Sinn, die Gefahren, die dem Christentum und dem deutschen Volke von seiten gewissenloser Individuen jüdischen Bekenntnisses oder jüdischer Herkunft drohen, zu leugnen oder ihnen gegenüber die Augen zu verschließen. Will man aber diese unheilvollen Einflüsse, die zweifelsohne in weitem Ausmaß vorhanden sind und für viele unserer Mißgeschicke verantwortlich gemacht werden müssen, wirksam bekämpfen, so wird dies nur mit den Waffen nüchterner Wahrheit und unparteiischen Rechtes geschehen können. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn alle dunkle Wühlarbeit und alles unehrliche Treiben weithin sichtbar an den Pranger gestellt werden, und wenn Verwaltung und Rechtsprechung mit allen gesetzlichen Mitteln dagegen vorgehen: nicht weil die Übeltäter Juden sind, sondern weil sie Übertreter der sittlichen Ordnung und Verbrecher am deutschen Volke sind. Dagegen wird auch ein redlich denkender Mitbürger mosaischen Bekenntnisses nichts Stichhaltiges vorbringen können. Wogegen aber wir Christen und vor allem wir Katholiken uns verwahren müssen, das ist der Versuch, das vorchristliche israelitische Volk mit moralisch tiefstehenden Vertretern des heutigen Judentums auf die gleiche Stufe zu stellen und mit Hilfe einer phantastischen Rassentheorie die vormessianische Offenbarungsreligion zu diskreditieren. Dieser Angriff geht nur scheinbar gegen das Judentum; in Wirklichkeit zerstört er die Offenbarungsreligion überhaupt und untergräbt die Fundamente des christlichen Glaubens. Mögen die Juden von heute sein, wie sie immer wollen, es ist und bleibt wahr: das alte Israel hat Gott auserwählt, um es zum Träger seiner Offenbarungen zu machen, und er wollte, daß aus diesem Volke sein eingeborner Sohn Fleisch annahm. Daß dieses Volk seinen Messias verworfen hat, ward ihm zum Fluch und entzog ihm die Gnade der besondern göttlichen Führung. Daß es sich als Volk und als Religionsgemeinschaft trotz aller Wirren und Verfolgungen von bald zwei Jahrtausenden bis heute erhalten hat, verdankt es nicht in erster Linie einer rassenhygienischen Auslese, so gewiß auch diese zur Erhaltung oder auch zur Steigerung mancher spezifisch „jüdischer" Eigenschaften beigetragen haben mag. In Wirklichkeit liegt der Grund tiefer: in dem Heilsratschluß Gottes, der nach den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten und nach der Lehre des Völker-

apostels auch dieses Volk als Volk trotz all seiner Treulosigkeit umfaßt. Auch diesem Volke steht die Pforte zum Heil noch offen, wie St. Paulus es an einer hochbedeutsamen Stelle des Römerbriefes ausführt: „Nur teilweise ist die Verhärtung über Israel gekommen, bis nämlich die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird; so wird (dann) ganz Israel gerettet werden" (Röm. 11, 25 f.). Das ist die christliche Auffassung über Juden und Judentum. Sie ist, wie derselbe hl. Paulus sagt, ein „Mysterium", eines der großen Geheimnisse der göttlichen Weltregierung und Heilsbestimmung, vor dem auch ein Paulus anbetend niederfällt und bekennt: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Einsicht Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Ratschlüsse!" (Röm. 11, 33.)

August Bea S. J.

Unionsbestrebungen bei Protestanten.

Zur Genfer Tagung über Glauben und Kirchenverfassung im August 1920.

Das Sehnen nach Völkerversöhnung hat — trotz allem — die Menschheit von heute mächtig erfaßt. Während man aber bei uns, die wir schwer unter dem Versailler Vertrag leiden, zunächst die politische Versöhnung erstrebt, hat in der angelsächsischen und teilweise auch in der neutralen Welt der Ruf nach religiöser Versöhnung als nach dem zuerst Anzustrebenden in weiten Kreisen lauten Widerhall gefunden. Wie weit diese Bestrebungen heute gediehen sind, zeigt neben vielem andern die Schweiz, wo allein im vergangenen August nicht weniger als drei internationale kirchliche Tagungen stattfanden, die alle mehr oder weniger dem Unionsgedanken galten. Vom 5. bis 11. August traf sich zunächst in Lausanne eine „Konferenz der allgemeinen presbyterianischen Allianz", die einen Zusammenschluß der verschiedenen Richtungen des presbyterianischen Bekenntnisses anbahnte. Es folgte in Genf vom 9. bis 11. August eine vorbereitende Versammlung zu einer „ökumenischen Konferenz", die vom Federal Council of the Churches of Christ in America einberufen war. Ihr Ziel war eine Einigung der verschiedensten Sekten des gesamten Protestantismus. An sie schloß sich vom 12. bis 19. August eine vorbereitende Beratung zu einer „Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung". Die Einberufung ging von der Amerikanischen Episkopalkirche aus und war an die gesamte Christenheit des Abend- und Morgenlandes ergangen. Von diesen Versammlungen war die letzte ohne Frage die bedeutendste, nicht nur wegen der auf ihr vertretenen religiösen Bekenntnisse und der gepflogenen Verhandlungen, sondern auch wegen der zielbewußten und klugen Organisationsarbeit, mit der hier nach jahrzehntelanger Vorbereitung das Werk der Wiedervereinigung in Angriff genommen wurde. Mit ihr wollen wir uns in folgendem beschäftigen.

Zur Beurteilung der hier zutage getretenen Bestrebungen ist es notwendig, sich ein klares Urteil zu bilden über die tieferen Kräfte und Gedankengänge, die zu ihnen geführt. Der erste Anstoß zu der Unionsbewegung geht wohl von den katholisierenden Bestrebungen aus, die sich

innerhalb der anglikanischen Kirche seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts als Folge der Traktarierbewegung geltend machten. Die damit zusammenhängende Wiederbelebung der Studien der Kirche in vorreformatorischer Zeit haben die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß man der Einheit und Autorität der sichtbaren Kirche im ersten Anderthalbjahrtausend der Kirchengeschichte eine wesentlich größere Bedeutung beilegte, als es von den Anhängern der Reformation geschah. Ähnliche Gedanken waren übrigens schon vor der Oxford-Bewegung in der amerikanischen Episkopalkirche verschiedentlich ausgesprochen worden. An Stelle der verwaschenen protestantischen Kirchenlehre war so vielerorts eine Auffassung getreten, die sich mehr auf die Kirchenväter und alten Theologen stützte und damit der katholischen Anschauung näher kam. Die „Differenzierung" des Christentums, die manche Protestanten als ein notwendiges Ergebnis des lebendigen christlichen Gedankens ansehen, wurde diesen Kreisen zum Ärgernis, das dem Gebet des Heilandes Ut omnes unum widersprach. Die Abschwenkung zahlreicher bedeutender Anhänger der anglikanischen Kirche nach Rom hin einerseits und anderseits der schwindende Einfluß auf die großen Massen des Volkes, die sich den freieren Kirchen in die Arme werfen, hat dann auch weiteren Kreisen die Überzeugung aufgedrängt, daß irgend etwas gefunden werden müßte, um der weiteren Auflösung der protestantischen Christenheit Halt zu gebieten. Die Wiederbelebung des Einheitsgedankens in irgendeiner Form schien das rechte Mittel zu sein. Das um so mehr, als unter Einfluß der anglikanischen Theologen auch bei den freien Sekten die Überzeugung immer mehr Boden gewann, daß die zahlreichen und oft kleinlichen Unterschiede ein ernstes Hindernis bei der Ausbreitung des Evangeliums namentlich in heidnischen Ländern bilden.

Der Bankrott der modernen Zivilisation, namentlich seit Kriegsanfang, das Dürsten der Menschheit nach absoluten Werten, um dem vollständigen Ruin zu entgehen, haben auch das Ihrige dazu beigetragen, das Sehnen nach einem geeinten Christentum zu wecken. Man sieht in immer weiteren Kreisen ein, daß eine aus tausend Wunden blutende christliche Kirche nicht imstande ist, den Menschen die Erlösung zu bringen.

Neben diesen bewußt oder unbewußt katholisierenden Gedankengängen haben andere, ihnen diametral entgegengesetzte, zu demselben Ergebnis geführt. Sie haben ihre Wurzel im modernen Rationalismus, der zersetzend auf allen positiven Glauben gewirkt. Vom Standpunkte vieler

Baptisten aus hat der Amerikaner E. D. Burton diese in der letzten Nummer des American Journal of Theology[1] dargelegt.

Burton erklärt, daß die moderne Bibelkritik die Anschauung vieler Baptisten in wesentlichen Punkten geändert habe. Man habe aufgehört, die Bibel in dem starren Sinne als Wort Gottes aufzufassen, wie das von der älteren Richtung geschah. Nicht nur das Abendmahl, sondern auch die Taufe sehe man nicht mehr als eine Verpflichtung an, sondern als ein Privileg, dem man sich entziehen kann, ohne aufzuhören, Christ zu sein. Dann fährt er fort: Ein noch mehr hervortretender Wechsel habe sich in dem Verhältnis gegen andere Bekenntnisse vollzogen, namentlich bezüglich des Zusammenarbeitens mit ihnen. „Durch vielfache Ursachen in engere Berührung mit unsern Mitchristen gebracht, als es vor einer Generation Gebrauch war, sind wir nicht mehr so sicher, wie wir es früher waren, daß wir vollständig im Recht und sie vollständig im Unrecht sind. Es gibt heute weniger Leute bei uns, als es vor einer Generation gab, die glauben, daß die Baptistenkirche die einzig richtige ist, und daß alle andern sog. Kirchen Gemeinschaften sind, die das Ideal der Kirche nur unvollkommen verwirklichen. Unser Eifer, unter den Presbyterianern und Methodisten Anhänger zu gewinnen, hat daher bedeutend abgenommen; wir sind heute vielmehr bereit, mit ihnen zusammen zu arbeiten." Man sei vielfach überzeugt, daß die Religion ähnlich wie andere Erscheinungen der menschlichen Erfahrung das Ergebnis eines Entwicklungsvorganges sei. Jede Generation sei sowohl der Erbe seiner religiösen Vergangenheit als der Schaffer seiner eigenen Religion. Zwar erkenne man noch die Überlegenheit der biblischen Offenbarung an, aber man bekenne sich auch zu dem weiterreichenden Glauben, „daß überall in der Welt und zu allen Zeiten Gott in den Herzen der Menschen in wesentlich derselben Weise spricht und wirkt". Darum hätten viele es aufgegeben, die Orthodoxie der Lehre und die Erlösung des einzelnen als das Wesentliche zu betrachten, und sie betonten statt dessen die „Christusähnlichkeit des Lebens" und die Schaffung einer vom Geiste Christi beherrschten Gesellschaft.

Diese Gedankengänge, die sich in ähnlicher Weise bei andern Sekten nachweisen lassen, haben ein an positiven christlichen Werten verarmtes religiöses „Proletariat" geschaffen, das, ähnlich dem sozialen, nach Vereinigung strebt, oft um die Besitzenden, d. h. die Gläubigen im alten Sinne,

[1] Juli 1920, Vol. XXIV, Nr. 3, S. 321 ff.

zu entthronen, oft auch nur, weil man keine Werte mehr kennt, die man verteidigen kann und die eine Trennung rechtfertigen.

Wie weit auch politische Gründe bei den neueren Unionsbestrebungen mitspielen, ist schwer zu sagen. Eine Korrespondenz der „Vossischen Zeitung“[1] glaubt, daß anglikanische Kreise durch das Mittel des kirchlichen Zusammenschlusses einen englischen Zwecken dienstbaren politischen Einfluß auf weite Volkskreise Amerikas, Skandinaviens und der östlichen und südlichen Länder anstreben. Daß bei manchen Anhängern des Unionsgedankens solche Gründe mitwirken, wollen wir nicht leugnen; daß sie aber ausschlaggebend sind, ist nicht anzunehmen. Bei den führenden Leuten der Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung haben sie sicher nicht mitgewirkt. Der Gedanke der Konferenz geht nicht von England aus, sondern von Amerika. Er gründet sich auf das Wort des Heilandes, daß alle eins seien, und auf die unklare Hoffnung, daß eine persönliche Aussprache den Beweis erbringen wird, daß die Verschiedenheit der christlichen Bekenntnisse weniger tief liege, als man meistens glaubt, und daß sich darum vielleicht eine gemeinsame Grundlage finden lasse.

* * *

Wie bereits bemerkt, war die Augusttagung in Genf nicht die eigentliche Weltkonferenz — diese soll erst in einigen Jahren einberufen werden, vielleicht nach Jerusalem —, sondern nur eine Vorbesprechung zu derselben. Das Ziel der Genfer Tagung war, den Boden zu sondieren und ein Komitee zur Vorbereitung der Weltkonferenz zu wählen. Etwa 80 religiöse Gemeinschaften entsprachen der Einladung. Fast alle protestantischen Sekten hatten ihre Vertreter gesandt. Neben ihnen erschienen verschiedene Altkatholiken und eine Reihe Delegierter der orientalischen Kirchen. Nur die größte der Kirchen, die römisch-katholische, hielt sich abseits.

Zwölf Sitzungen wurden gehalten, die vom Bischof der Episkopalkirche von Buffalo in den Vereinigten Staaten mit großem Geschick und gewinnender Liebenswürdigkeit geleitet wurden. Zunächst entwickelten Vertreter der verschiedenen Richtungen in längeren Darlegungen ihren Standpunkt im allgemeinen. Daran schlossen sich Diskussionen über zwei für die Einheit der Kirche wichtige Fragen, erstens über das, was unbedingt zur Einheit notwendig sei, und zweitens über die Stellung der Bibel und der Glaubensbekenntnisse in der geplanten einen Kirche.

---

[1] Nr. 396 vom 11. August 1920.

Es ist unmöglich, auf dem uns hier zu Gebote stehenden Platze eine Übersicht über die Verhandlungen zu geben. Wir wollen aber gleich bemerken, daß fast alle die gehaltenen Reden und Erörterungen für den katholischen Theologen eine arge Enttäuschung waren. Die Frage nach der Einheit der Kirche ist in der katholischen Literatur seit den Tagen der Kirchenväter und besonders seit dem Auftreten der Scholastik in zahllosen Darlegungen mit der ganzen Tiefe und Schärfe der großen Theologen behandelt worden. Alle wichtigen Gesichtspunkte sind längst dargelegt und bis in ihre letzten logischen Grundlagen und Folgerungen entwickelt worden. Auch die neuere theologische Literatur ist reich an solchen Werken aus der Feder der bedeutendsten Theologen. Aber alles das war den meisten Rednern vollständig fremd. Sie berührten fast nur Nebenfragen, die den Kern der Sache nicht trafen. Man war sich offenbar nicht bewußt, wie tief die Unterschiede liegen und wo eigentlich die Wurzel des Übels steckt. Nur wenn Vertreter der orientalischen Kirchen sprachen, und zuweilen in den Reden der Anglikaner, ging die Erörterung mehr in die Tiefe und berührte Gedankengänge, die der katholischen Theologie geläufig sind. Aber das waren Ausnahmen, die in der Masse des Oberflächlichen zugrunde gingen.

Gleichwohl glauben die Einberufer der Konferenz mit dem erzielten Ergebnis zufrieden sein zu können, wenn sie auch zugeben, daß keine direkte Möglichkeit der Einigung in den Verhandlungen sich am Horizonte gezeigt habe. Sie sehen den Erfolg in etwas anderem, was diese Beratung von allen früheren Einigungsbestrebungen unterscheide. In seiner Einleitungsrede wies der Präsident darauf hin, daß früher stets eine Kirche andere eingeladen habe, sich ihr wieder anzuschließen. Jetzt aber wolle man das, worin man sich einigen könne, nicht von vornherein bestimmen. Man wolle nur die Einigungs- und Trennungspunkte klar darlegen, die gegenseitige Achtung stärken und vor allem persönliche Berührung der Gegner möglich machen. Auch die schließlich zu berufende Weltkonferenz solle nicht die Macht haben, in Glaubenssachen eine Entscheidung zu treffen. Während die schriftliche Kontroverse früherer Zeit nur die Gegensätze verschärft habe, hoffe man von einer von freundschaftlichem Geiste getragenen Aussprache Ausgleich und Versöhnung.

Es muß anerkannt werden, daß ein sehr freundlicher Ton die Verhandlungen beherrschte. Vor allem konnten die deutschen Vertreter es nur begrüßen, daß der häßliche nationale Gegensatz, der auf der Versammlung des Federal Council so scharf zutage trat, hier vollständig fehlte. Es soll

auch nicht geleugnet werden, daß es dem Organisationstalent der Einberufer alle Ehre macht, das scheinbar Unerreichbare in die Tat übergeführt zu haben, daß sich nämlich Vertreter fast aller protestantischen Sekten zugleich mit Vertretern der verschiedensten orientalischen Kirchen zu gemeinsamer Beratung zusammenfanden, und daß diese Beratung stattfand, ohne durch harte und streitsüchtige Worte gestört zu werden. Dabei darf man aber auch nicht vergessen, daß diese Einmütigkeit sehr oft ihren Grund in der Verschwommenheit der theologischen Anschauungen hatte. Ein Katholik hätte gegen verschiedene der einmütig und mit großem Beifall gefaßten Beschlüsse entschieden Einspruch erheben müssen, wenn er seiner Kirche treu bleiben wollte.

Man darf auch nicht vergessen, daß freundliche Aussprachen und Gefühle allein nicht genügen, um die Einheit der Kirche herzustellen. Es mag psychologisch berechtigt sein, erst eine freundschaftliche Atmosphäre zu schaffen und dann die Aussprache über Grundfragen zu eröffnen. Aber schließlich muß auch diese kommen, und sie wird den Verstand vor Entscheidungen stellen, denen gegenüber alle Gefühle zurücktreten müssen. Alle Sympathie hilft schließlich nichts gegen die Macht der Logik.

Daher ist es berechtigt, sich schon jetzt die Frage vorzulegen: Welche Hoffnungen weckt die Genfer Konferenz auf die so dringend notwendige und erwünschte Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit? Hat sie wenigstens die Möglichkeit einer Einigung offen gelassen?

Zunächst ist zu beachten, daß die römisch-katholische Kirche nicht vertreten war. Zwar war auch an diese eine Einladung ergangen, und eine Abordnung des vorbereitenden Konzils wurde vom Papst am 16. Mai 1919 empfangen. Über diesen Empfang sagt ein offizieller Bericht: „Der Papst empfing uns aufs herzlichste; er antwortete aufs deutlichste. Der Kontrast zwischen der persönlichen Haltung des Papstes uns gegenüber und der offiziellen Haltung der Konferenz gegenüber war sehr scharf. Die eine war unwiderstehlich wohlwollend, die andern unwiderstehlich streng."[1] Die Gründe für diese Haltung Roms wollen wir hier heute nicht erörtern, wir begnügen uns mit der Konstatierung der Tatsache. Der Wunsch, „daß Rom sich durch die Gnade Gottes erweichen lassen werde", den der Bischof von Canterbury einem Berichterstatter des „Daily Chronicle" gegenüber aussprach, ist hoffnungslos[2]. Die eine Hälfte der Christenheit wird den Bestrebungen der Weltkonferenz stets ablehnend gegenüberstehen.

[1] Weltkonferenz zur Erwägung von Fragen betreffend Glauben und Kirchenordnung. Bericht der nach Europa und dem Osten entsandten Abordnung: 1919, S. 10. [2] Tablet vom 21. August 1920, S. 237.

Die orientalischen, nicht mit Rom unierten Kreise waren teilweise auf der Konferenz vertreten. Die Aussprachen ihrer Delegierten fanden stets lauten und allgemeinen Beifall. Aber man konnte sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er weniger dem Inhalt ihrer Darlegungen galt als der Tatsache, daß sie sich überhaupt herbeigelassen hatten, auf dem Kongreß zu erscheinen. Sie werden sich selbst sagen müssen, daß ihre theologischen Auffassungen durch eine unüberbrückbare Kluft von denen der meisten protestantischen Sekten getrennt sind. Wenn sie trotzdem an den Verhandlungen teilnahmen, so hat das verschiedene Gründe. Zunächst ist es die schwierige Lage der orientalischen Kirche in der jetzigen Zeit. Das Eindringen der rationalistischen Kultur des Abendlandes und die politischen Umwälzungen, namentlich seit der Kriegszeit, haben die orientalischen Kirchen vor schwere Probleme gestellt, die dringend eine Lösung fordern. Aus eigener Kraft diese zu geben, fühlen sie sich zu schwach. Alles ist bei ihnen in einem längst überholten Zustande erstarrt, und es besteht keine praktische Möglichkeit, ein allgemeines Konzil zu berufen, das als höchste Instanz Entscheidungen über aktuelle Fragen treffen könnte[1]. Die nationale Beschränkung lastet zudem schwer auf ihnen und verhindert eine freie Entfaltung. Darum suchen sie Stütze und Halt von außen oder wenigstens eine Verminderung der inneren Schwierigkeiten. Solovieff hat seinerzeit gesagt, daß nur der Anschluß an Rom die orientalischen Kirchen aus der Todesstarre erwecken könne. Um dem zu entgehen, versuchen sie es mit einer Union mit den protestantischen Kirchen. Zwar leiden diese gerade so wie die Orientalen unter dem Fehlen einer absoluten Autorität, aber ein Versuch des Zusammenarbeitens mit ihnen hilft vielleicht über die augenblicklichen Schwierigkeiten hinweg. Ihre konkreten Vorschläge gingen daher auch vor allem darauf hinaus, der Proselytenmacherei vonseiten der protestantischen Sekten ein Ende zu bereiten. Übrigens ist große Vorsicht gegenüber allen Annäherungen der Orientalen am Platze; die Kirchengeschichte hat das mehr als einmal gezeigt. Auch darf man nicht vergessen, daß rationalistische Infiltrationen heute schon weit in die orthodoxe Kirche eingedrungen sind; manche ihrer führenden Theologen haben an protestantischen Hochschulen studiert. Nur so läßt es sich erklären, wenn der Metropolit von Seleucia auf der Genfer Tagung sagen konnte: Jede Kirche, auch die orientalische, müsse den Gedanken aufgeben, die allein richtige zu sein. So hätte ein Athanasius oder Chrysostomus nicht gesprochen.

[1] Siehe diese Zeitschrift 95 (1918) 16 f.

Von den Protestanten waren alle die eingeladen, welche an der Gottheit Christi festhalten[1]. Das war eine sehr weise Beschränkung und zeugt für die ernsten Absichten, die die Einberufer der Konferenz leiteten. Wir wollen auch gerne anerkennen, daß letztere in ihren Bestrebungen von den edelsten Motiven sich leiten ließen, und daß man sicher zu einer Einheit kommen wird, wenn alle Beteiligten sich vorurteilsfrei von denselben Beweggründen führen lassen. Mehr als einmal hat Bischof Brent und vor ihm andere Förderer des Unionsgedankens darauf hingewiesen, daß man den eigenen Willen verleugnen und sich ganz und gar vom Heiligen Geiste führen lassen müsse, „Trauer über unser bisheriges Fernhalten und auch andere Fehler der Überhebung und Selbstgenügsamkeit, die dem Schisma dienen, bekennend", und daß Gebet das wichtigste Mittel zur Erreichung der Einheit sei.

Das ist gewiß edel und richtig gedacht. Aber man fragt sich doch, wie viele den Mut haben werden, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Wird man sich bei der Beratung von allen Vorurteilen des Protestantismus frei machen können? Vorausgesetzt, daß Rom die einzige Kirche ist, die die Lehre Christi ganz und unverfälscht bewahrt hat, wird man nicht zurückweichen, wenn sich diese Folgerung ergeben sollte? Gilt es nicht vielmehr von vornherein als ausgemacht, daß auch in der Kirche Roms sich Irrtümer finden, und daß man alles versuchen müsse, um die Katholiken umzustimmen?

In der Aussprache trat deutlich hervor, daß nur sehr wenige der Teilnehmer der Konferenz sich zu der Höhe der Auffassung des Präsidenten aufschwingen konnten. Immer wieder wurde man an ein Wort erinnert, das G. Croß vor einiger Zeit in dem American Journal of Theology[2] schrieb: Wir haben heute eine im Prinzip bewußt protestantische Unionsbewegung im Gegensatz zur früheren katholischen. Den Unterschied beider bezeichnet er folgendermaßen: „Grundlegend für die früheren Bestrebungen nach Einheit ist das Bekenntnis: ‚Ich glaube an die heilige, katholische Kirche'. Die Überzeugung aber, die den heutigen Bestrebungen zugrunde liegt, kann so gefaßt werden: ‚Ich glaube an das gegenseitige Zusammenarbeiten aller christlichen Kirchen zu einem Ziele.'"

Ähnliche Gedanken kamen in der Besprechung immer wieder zum Ausdruck. So sagte der englische Methodist Hughes, daß Einheit nur möglich sei, wenn man gegenseitig Toleranz übe. Alle müßten in der einen Kirche Platz finden, was immer ihre Auffassung von der Kirchenverfassung und

[1] Deutschland und Österreich hatten keine offiziellen Vertreter gesandt, waren aber inoffiziell vertreten. [2] April 1919. Vol. XXIII, Nr. 2, S. 131.

den Sakramenten sei. Das einzig Wichtige sei der Glaube an die Erlösung durch Christus; alles andere sei Nebensache, bezüglich dessen jede Gruppe der einen Kirche denken könne, wie ihr beliebt.

Ähnlich äußerte sich der lutherische Bischof Osterfeld von Dänemark. Christus habe seiner Kirche keine Dogmen gegeben. Nur die Theologie kenne Dogmen. Daher sei verschiedene dogmatische Auffassung kein Hindernis für die Vereinigung. Auch die Form des Gottesdienstes könne in den einzelnen Gruppen verschieden sein, da er nur der Ausdruck des persönlichen Verhaltens zu Gott sei. Die Kirchenverfassung sei nur ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums. Die gegenwärtigen Verfassungen der einzelnen Kirchen haben nur historischen Wert, seien aber nicht wesentlich für die Kirche.

Nach Professor Lang-Halle müssen in der Kirche stets zwei verschiedene Typen vertreten sein: die Pauluskirche und die Johanneskirche. Das Christentum habe das Bestreben, sich zu differenzieren; darin liege seine Kraft. Aber neben dem Trieb nach Verschiedenheit bestehe auch ein Streben nach Einigung. Wie es eine rote, eine schwarze und eine goldene Internationale gebe, so müsse man auch eine protestantische Internationale schaffen. Aber nicht Formeln könnten diese Einigung herstellen, und vor allem dürfe kein Verzicht auf die Errungenschaften der Reformation, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Innerlichkeit und die Freiheit der Christen, gefordert werden.

Ähnlich äußerten sich fast alle andern Redner. Alle sehen als Ziel der Einigungsbestrebungen nicht eine Kirche mit demselben Glauben, derselben Verfassung und einer im wesentlichen gleichen Liturgie, sondern einen Bund der Kirchen, etwa nach dem Muster des in Genf einziehenden Völkerbundes. Jede Kirche soll darin ihre Eigenart bewahren. Aber die einzelnen Kirchen sollen aufhören, sich gegenseitig zu bekämpfen, und als Brüder zur Ausbreitung des Evangeliums Christi zusammenarbeiten. Dieses von der anglikanischen Kirche schon öfter ausgesprochene Programm: Unity, not union oder comprehension, not compromise, wurde vom anglikanischen Bischof von Bombay auf der Genfer Tagung in die Worte gefaßt: Die eine Kirche müsse inclusive sein; man müsse lernen, daß das, was man heute als sich gegenseitig ausschließend ansehe, doch eigentlich sich nur gegenseitig ergänze.

Wie man sich praktisch diesen Kirchenbund denkt, darüber wurden kaum Andeutungen gemacht. Am bescheidensten waren die Anforderungen der Orientalen: die Freundschaft soll sich darin zeigen, daß man nicht unter Mitgliedern anderer Kirchen Proselyten macht, daß man gemeinschaftlich

den Bolschewismus, Alkoholismus usw. bekämpft, gegen die Verfolgung der Armenier durch die Türken protestiert u. dgl. Der altkatholische Bischof der Schweiz empfahl seine Kirche als ein Mittelglied zwischen rechts und links. Nach Professor Lang gibt es nur zwei konsequente Wege zur Einigung: den Weg Roms, der ihm von vornherein als absurd galt, und den Weg Luthers. Letzterer habe den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche dargelegt. Wie es aber möglich ist, auf Grundlage der lutherischen Lehre eine sichtbare Einheit herzustellen, verschwieg er; als Historiker war ihm wohl bekannt, daß man sich in den vierhundert Jahren der Geschichte des Protestantismus vergebens um dieses Problem bemüht hat.

Am eingehendsten hat sich die anglikanische Kirche Englands mit der praktischen Lösung der Aufgabe beschäftigt, eine Einigung zustande zu bringen, ohne die Besonderheiten der einzelnen Kirchen preiszugeben. Bereits im Jahre 1888 hat ein Komitee des alle zehn Jahre tagenden pananglikanischen Kongresses vier Bedingungen aufgestellt für die Kirchen, welche mit der ihrigen zu einem Bunde zusammentreten möchten. Dieses sog. Lambeth Quadrilateral fordert die Annahme von 1. der Heiligen Schrift als Glaubensregel, 2. des Apostolikums und Nizänums als Glaubensbekenntnis, 3. der Taufe und des Abendmahls als von Christus eingesetzter Sakramente, 4. des historischen Episkopats, dessen Methoden allerdings örtlich den verschiedenen Bedingungen angepaßt werden können.

Folgende Kongresse haben wiederholt eine Einladung an andere Kirchen erlassen, sich auf dieser Grundlage mit der Anglikanischen zu verbünden, ohne sie zwingen zu wollen, ihre Eigentümlichkeiten aufzugeben. Erfolge haben diese Aufforderungen keine gehabt. Mit den drei ersten Punkten hätten sich wohl manche abgefunden, vorausgesetzt, daß auch eine modernistische Auslegung zugelassen würde. Dagegen scheint der vierte Punkt große Schwierigkeiten gemacht zu haben. Um diese wegzuräumen, ist man auf der diesjährigen Versammlung einen Schritt weiter nach links gegangen. Die 252 versammelten Bischöfe und Delegierten unterscheiden eine Mitgliedschaft (membership) der Kirche und eine Gemeinschaft in einer sichtbaren Kirche (fellowship). Die Mitgliedschaft ist nur an zwei Bedingungen geknüpft: 1. den Glauben an Christus und 2. die Taufe im Namen der heiligen Dreifaltigkeit. Die Gemeinschaft ist ein engerer Begriff. Sie ist „eine äußere, sichtbare, vereinigte Gesellschaft, die einen Glauben hat, ihre eigenen anerkannten Diener besitzt, die gottgegebenen Gnadenmittel benutzt und alle ihre Diener zu dem weltumfassenden Dienst Gottes

leitet". Eine solche Gemeinschaft besteht in der heutigen Welt nicht, sie muß erst geschaffen werden. Ihre Grundlage sollen wiederum vier Bedingungen sein. Drei davon sind gleichlautend mit den drei ersten des Quadrilateral. Die vierte Bedingung lautet aber jetzt: „ein Ministerium, das von jedem Teil der Kirche anerkannt wird, und zwar nicht nur als Träger einer inneren Berufung und des Geistes, sondern auch als Besitzer eines Auftrages Christi und der Autorität der ganzen Gemeinschaft". Der früher verlangte „historische Episkopat" ist also als notwendige Bedingung verschwunden und wird nur in einem Nachsatz als wünschenswert hingestellt. Es wird auch gewünscht, daß Kirchendiener, welche die Weihe in der anglikanischen Kirche nicht empfangen haben, sich dieser unterziehen, wie umgekehrt Anglikaner bereit sind, sich von andern Kirchen ein zweites Mal weihen zu lassen. Die drei folgenden Erklärungen sollen diese Wiederweihe erleichtern: 1. Die Validität der Ministerien der nicht-bischöflichen Kirchen soll nicht angezweifelt werden, im Gegenteil, es „wird dankbar anerkannt, daß auch sie vom Heiligen Geiste gesegnet und gebilligt sind". 2. Von Kirchendienern, die sich von den Anglikanern wiederweihen lassen, darf nicht angenommen werden, daß sie dadurch ihr eigenes Ministerium verleugnen. 3. Es soll keine Auffaugung einer kirchlichen Gemeinschaft in eine andere erstrebt werden[1].

Diese Beschlüsse wurden noch vor ihrer Veröffentlichung der Genfer Tagung durch den anglikanischen Bischof von Bombay offiziell mitgeteilt. Sie fanden vielfach bei den Vertretern der freien Kirchen freudige Zustimmung. Man sah darin ein Zeichen, daß die anglikanische Kirche zu weiteren Zugeständnissen bereit sei. Inwischen hat sich die englische Presse vielfach mit der neuen dadurch geschaffenen Lage beschäftigt. Was vorauszusehen war, ist eingetroffen. Solche verschwommenen Vorschläge konnten weder rechts noch links, weder die Anhänger der Hochkirche noch die Nonkonformisten befriedigen. Sie sind ein verzweifelter Versuch, dem aus dem Prinzip der freien Forschung entstandenen Rationalismus entgegenzukommen, ohne sich von ihm in die Tiefe ziehen zu lassen. Ohne eine entschiedene Überwindung des Geistes der Reformation ist eine Einigung nicht möglich. Durch diesen ist naturnotwendig der Geist der endlosen Zersplitterung in die von Rom vor vier Jahrhunderten getrennten Kreise gekommen, und er wird nicht eher wieder verschwinden, bis man sich von ihm grundsätzlich frei macht. Wenn Christus eine einzige Kirche

[1] Siehe Tablet Nr. 4189 vom 21. August 1920, S. 238.

gestiftet hat — und das nehmen doch alle Teilnehmer der Genfer Tagung an —, dann ist die erste und wichtigste Frage: Was hat der Stifter der Kirche dieser als unveräußerliches Erbgut mitgegeben? Das ist zuerst zu untersuchen, und Wiedervereinigung im Glauben kann nichts anderes bedeuten als Einigung auf der von Christus gewollten Grundlage. Ein Kirchenbund, in dem eine Kirche als von Christus befohlen das annimmt, was eine andere als „Teufelswerk" verwirft, oder in der eine Gemeinschaft eine Auslegung der Evangelien und Glaubensbekenntnisse annimmt, die eine andere als „modernistisch" und rationalistisch verwirft, ist dann ein Unding; für den Augenblick mag man sich damit über Schwierigkeiten hinweghelfen; auf die Dauer wird die Logik der Tatsachen ein solches Kartenhaus über den Haufen werfen.

Ein Kirchenbund ist sicher nicht die von Christus gewollte eine Kirche. Was der Heiland von seiner Kirche wollte, war, daß sie dogmatisch, hierarchisch und sakramentell ungeteilt sei, und zwar überall auf der ganzen Welt und zu allen Zeiten. Die Kirche soll der soziale Ausdruck der Vereinigung Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott sein. Wie aber Gott nur einer ist und die menschliche Natur in ihrer Beziehung zu Gott durch Christus nur eine ist, so kann es auch nur eine Kirchengemeinschaft geben, die stets und überall dieselbe ist in ihrem Glauben, ihrer Regierung und ihrem Kult. Das ist die Auffassung gewesen seit den ältesten Zeiten. Deus unus et Christus unus et una Ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata, sagt der hl. Irenäus (De unitate ecclesiae c. 23). Denselben Gedanken hat schon der hl. Paulus (1 Kor. 1, 10) ausgesprochen. Darum hat die Kirche sich niemals mit Häretikern zu einem Kirchenbund zusammengeschlossen, sondern sie feierlich von sich ausgeschlossen. Das ist nicht nur auf dem Tridentinischen und Vatikanischen Konzil geschehen, sondern ebenso entschieden auf den ersten Kirchenversammlungen, deren Autorität die Orientalen und Anglikaner anerkennen.

Ein Kirchenbund ist etwas ganz Neues, eine neue Kirche; darum nicht die Kirche Christi, die jetzt fast zweitausend Jahre besteht. Es ist absurd, zu sagen oder von der Voraussetzung auszugehen, daß die sichtbare Kirche Christi für mehr als tausend Jahre verschwunden gewesen sei und jetzt wieder aufgerichtet werden müsse. Wenn Christus das trotz seiner feierlichen Versprechen zugelassen hat, dann wird die Lehre seiner Gottheit in Frage gestellt, und alle menschlichen Bemühungen, die Einheit wieder herzustellen, werden vergebens sein.

Ein Kirchenbund hat auch keine allgemein bindende, göttliche Autorität. Er leidet darum an demselben Fehler, an dem der Protestantismus bis heute gekrankt hat und der die Grundlage seiner Zerrissenheit ist. Ohne zwingende Autorität in Glaubens- und Gewissenssachen kann aber eine übernatürliche Gesellschaft ebensowenig bestehen wie eine natürliche ohne eine die Gewissen bindende Gewalt, die auf Gott zurückgeht. Nur eine Kirche unter denen, die sich christlich nennen, besitzt eine solche Autorität in lebensfrischer Gestalt, die römisch-katholische. In ihr ist die Einheit nicht ein verlorenes Ideal, sondern eine großartige Tatsache. Sie ist sich bewußt, daß sie der ihr von Christus gestellten Aufgabe untreu würde, wenn sie auch nur eine der ihr anvertrauten göttlichen Wahrheiten oder Verfassungsformen preisgeben würde.

Wir müssen darum gestehen, daß uns die Verhandlungen in Genf keine Hoffnung lassen, daß auf den dort ausgesprochenen Grundgedanken sich die eine Kirche Christi verwirklichen läßt.

Gleichwohl soll zum Ausdruck gebracht werden, daß wir die Bemühungen der Einberufer mit Freude und Wohlwollen begrüßen. Durch Besprechungen dieser Art wird die Überzeugung, daß die Kirche Christi eine einige sein muß, wieder in weitere Kreise getragen. Das allein ist schon ein großer Erfolg, und wir müssen unsere Freude und Bewunderung darüber ausdrücken, daß es den Berufern der Tagung in verhältnismäßig kurzer Zeit gelungen ist, eine die ganze protestantische Welt umfassende Bewegung zu schaffen, die sich ernstlich mit dieser Frage beschäftigt. Im Prinzip liegt hier eine Abkehr vom Protestantismus und eine Rückkehr zu katholischen Grundsätzen, selbst wenn sie vorübergehend zu einer scheinbaren Stärkung der protestantischen Einheitsfront führen würden.

Ferner kann es nicht ausbleiben, daß durch diese Beratungen viele Protestanten sich eingehend mit der Frage beschäftigen müssen, was zum Wesen der einen Kirche gehört. Man wird finden, daß vieles, was der Protestantismus als große Errungenschaft bewundert, dem Prinzip der Einheit entgegensteht, und daß anderseits vieles im Katholizismus, was den Protestanten rätselhaft erscheint, absolut notwendig ist, um die Einheit zu erhalten. Für uns kann kein Zweifel darüber bestehen, daß solche Erörterungen, wenn sie ruhig und vorurteilsfrei geführt werden, doch schließlich nach Rom führen.

Heinrich Sierp S. J.

Die päpstliche Kriegsfürsorge.

Neutralität war für Benedikt XV. Gebot. Als der gemeinsame Vater wollte und mußte er alle seine Kinder mit derselben Liebe umfassen. Zugleich stellte er seine Unparteilichkeit aber noch in den Dienst einer andern Aufgabe. Sie sollte ihm das Vertrauen der kriegführenden Staaten gewinnen und damit die notwendige Voraussetzung schaffen für eine weitreichende Kriegsfürsorge[1].

Der Papst hätte gern die Fronttruppen in größerem Umfange in seine Fürsorge miteinbezogen. Ihnen galt sein Vorschlag einer Waffenruhe Weihnachten 1914, der jedoch an den von Frankreich und Rußland erhobenen Schwierigkeiten scheiterte. Um die Gefallenen, die während des Stellungskrieges oft tage- und wochenlang zwischen den beiden Fronten liegen blieben, bestatten zu können, schlug der Papst auf Veranlassung der Bischöfe von Speier und Auch im Sommer 1915 eine Treuga Dei vor, eine wöchentliche Waffenruhe, etwa jeden Freitag von 3—6 Uhr. Der Plan mußte wegen militärischer Schwierigkeiten aufgegeben werden. Benedikt XV. mochte bald herausfühlen, daß er erfolgreicher arbeiten könne, wenn er sein Wirken auf die Gefangenen und die durch den Krieg besonders heimgesuchten Gegenden zusammenfaßte.

Am 31. Dezember 1914 trat er an die Kriegführenden mit dem Vorschlag heran, die dienstunfähigen Kriegsgefangenen gegenseitig auszutauschen. Er nahm damit eine Anregung auf, wie sie ähnlich schon

---

[1] Wir wollen hier bloß die Hauptlinien der päpstlichen Kriegsfürsorge zeichnen. Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung der Liebeswerke Benedikts XV. bis Sommer 1918 bietet P. Quirico S. J. in einer Beilage zur Civiltà Cattolica: „Fatti e non parole" vom 18 Juni 1918. Deutsche Ausgabe unter dem Titel: Das Wirken Papst Benedikts XV. im Weltkriege. München 1919, J. J. Lentner. Seine Angaben sind ergänzt aus dem Archiv des Kardinals v. Hartmann in Köln, dessen Mitarbeit mit dem Vatikan in Nr. 12 (Sondernummer vom 12 Mai 1919) des Kirchlichen Anzeigers für die Erzdiözese Köln veröffentlicht ist. Die Schritte Benedikts XV. für unsere Gefangenen vom November 1918 an sind aus dem Archiv der Kirchlichen Kriegshilfe-Paderborn zusammengestellt. Die Stellung des Papstes zu uns seit jener Zeit behandelt ausführlich Archivrat Dr. J. Sulzbs-Berlin in der Deutschen Revue (Band 45, Maiheft 1920) S 97—108.

im Oktober 1914 vom Schweizer Bundesrat ausgegangen, aber in ihrer Fassung auf zu große Schwierigkeiten gestoßen war. Der Vorschlag fand jetzt überall Beifall, und von März 1915 an brachten die Austauschzüge Tausende von Gefangenen durch die Schweiz, Holland und Schweden in ihre Heimat zurück.

Schon am 11. Januar 1915 folgte eine neue päpstliche Anregung zugunsten der bürgerlichen Gefangenen: Frauen und Mädchen, Jünglingen unter 17, Männern über 55 Jahre, Ärzten, Geistlichen, zum Militärdienst Untauglichen jeden Alters sollte die Rückkehr in die Heimat gestattet werden. Die Anregung führte zum Ziel. Oktober 1916 erweiterte sie Benedikt XV.: den Familien im besetzten Nordfrankreich, deren Väter sich im Augenblick der Besetzung jenseits der Front aufgehalten hatten, sollte die Rückkehr ins unbesetzte Frankreich durch die Schweiz und damit die Wiedervereinigung mit dem Familienhaupt ermöglicht werden. Die Überführungszüge sollten dann auf dem Rückweg aus der Schweiz Lebensmittel ins besetzte Gebiet mitnehmen. So werde auch den Ernährungsschwierigkeiten etwas abgeholfen. Die deutsche Regierung war einverstanden. Ein Jahr später, am 22. Oktober 1918, konnte Kriegsminister v. Stein an den Heiligen Stuhl berichten, daß schon an die 100 000 Nordfranzosen ins unbesetzte Frankreich zurückgekehrt seien. Länger als ein Jahr, von Januar 1917 bis März 1918, hat der Heilige Vater mit Berlin und Paris verhandelt, um die ins Innere Frankreichs abgeführten Elsaß-Lothringer und die zur Vergeltung dafür nach Holzminden und Grodno verbrachten Franzosen aus der Gefangenschaft zu befreien. Es gelang ihm nicht, da Frankreich die deutschgesinnten Elsaß-Lothringer unter keiner Bedingung herausgeben wollte. Einer Anregung des Bischofs von Chur und der Vermittlung Benedikts XV. wäre es um die Wende von 1916 bis 1917 fast gelungen, zur Besetzung verwaister französischer Pfarreien die französischen gefangenen Priester — es handelte sich um mehrere hundert — gegen 23 deutsche Geistliche freizuerhalten. Unsere Regierung hätte eingewilligt. Da verlangte Kriegsminister Gallieni im letzten Augenblick, die französischen Geistlichen wieder in die Armee einstellen zu können. Darauf konnte sich Deutschland natürlich nicht einlassen.

Am 1. Mai 1915 ging Benedikt XV. noch einen Schritt weiter. Wieder eine Anregung der Schweiz aufnehmend schlug er die Unterbringung von kranken und verwundeten, aber noch nicht dienstunfähigen Kriegsgefangenen in ohnseitigen Ländern vor. Die Frucht seines

Vorschlags reifte nach langen Verhandlungen im Dezember 1915. Jetzt taten sich nacheinander die Schweiz, Holland und Dänemark den Gefangenen auf. Ein Jahr später, im Mai 1916, leitete der Heilige Vater Verhandlungen ein über den Austausch von Familienvätern, die schon $1^1/_2$ Jahre in der Gefangenschaft weilten und daheim vier Kinder zu ernähren hatten. Die Verhandlungen über diesen Plan zogen sich zwei volle Jahre, bis Mai 1918, hin. Sie erreichten dann aber ihr Ziel, zum Glück vieler unserer Familienväter, die sonst bis Januar 1920 von ihren Angehörigen getrennt geblieben wären. Kurz vorher, im Januar 1918, hatte die österreichische Regierung auf Bitten des Heiligen Stuhles darin eingewilligt, daß die lungenkranken italienischen Gefangenen ohne Gegenseitigkeit in ihre Heimat entlassen werden sollten.

An diese die Gefangenen aller kriegführenden Staaten umfassende Fürsorge des Papstes reihen sich Vorschläge, Bitten und Vermittlungen *für die Gefangenen der verschiedenen Länder und einzelne Gruppen von Gefangenen*. Es seien hier einige dieser Anregungen angeführt: Sonntagsruhe in den Gefangenenlagern und auf den Arbeitskommandos (August 1915). Massensendungen von Lebensmitteln an die Gefangenen (Juni 1916). Im gleichen Monat Neuordnung der französischen Lagerbibliotheken in Deutschland unter Rücksichtnahme auf Religion und Sittlichkeit. Anfang 1917 Überbringung von 20 französischen gefangenen Geistlichen in die Schweiz zur Übernahme der Internierten-seelsorge. Die deutsche Regierung war dazu bereit bei Gegenseitigkeit. Absendung solcher Priester in die Türkei für die Seelsorge der dortigen Ententegefangenen (September 1918). Die Ausführung wurde von den Novemberereignissen 1918 überholt. Theologiekurse für die gefangenen französischen Theologiestudierenden (Sommer 1916); die deutsche Regierung richtete für sie zuerst in Münster, später in Limburg eine eigene Lagerabteilung als Priesterseminar ein, wo sie unter Leitung französischer Professoren ihre Studien fortsetzen konnten. Einige von ihnen sind sogar in der Gefangenschaft zu Priestern geweiht worden. Für die italienischen Theologen war in Tauberbischofsheim gleichfalls eine Studienanstalt gerade ausgebaut, als die Revolution ausbrach. Benedikt XV. hat das hochherzige Entgegenkommen der deutschen Regierung oft und gern anerkannt. So schreibt die Münchener Nuntiatur am 11. April 1917 an Bischof Schulte: „In hervorragendem Maße ist der Heilige Stuhl der deutschen Regierung dankbar für die besonders wohlwollende Behandlung der französischen Priester und Theologiestudierenden. Vor allem ist er hocherfreut über die Tatsache, daß für die

letzteren, 75 an der Zahl, in Münster eine Art kirchliches Seminar geschaffen worden ist. Er hat in einem Brief an den Herrn Kardinal Amette nicht unterlassen, dieses Vorbild achtungsvoller Rücksichtsnahme seitens der Kaiserlichen deutschen Regierung gegen die gefangenen Geistlichen Frankreich kundzutun und zu empfehlen."

Vermittlung für die zu Vergeltungszwecken nach dem Osten verbrachten Franzosen, für die deutschen Zivilinternierten in England. Von Januar bis Mai 1917 wiederholte Bemühungen für unsere Gefangenen in Frankreich und den französischen Kolonien, besonders in Dahomey. Hunderte von Nachfragen und Bitten für Anliegen einzelner Gefangener: für bessere Behandlung, Versetzung in ein anderes Lager, Befreiung aus einem Vergeltungslager, für Internierung oder Austausch.

Der Kriegssturm hat bis November 1918 am verheerendsten in den besetzten Gebieten, in Belgien und Nordfrankreich, in Ostpreußen, in Polen und Litauen, an der österreichisch-italienischen Front und auf dem Balkan getobt. Dort setzte deshalb die päpstliche Fürsorge besonders ein. Für Polen und Litauen hat Benedikt XV. in der ganzen katholischen Welt sammeln lassen. Die katholische Polenspende (1915 bis 1917) ergab annähernd 4 Millionen Franken. Davon haben die deutschen Katholiken — ohne Posen — 1 303 000 Fr. beigesteuert. An zweiter Stelle kommen die katholischen Nordamerikaner mit 707 000 Fr. Frankreich stand mit 104 000 Fr. an neunter Stelle. Verhältnismäßig am meisten haben die katholischen Iren mit 320 000 Fr. gegeben. Die Sammlung für Litauen im Jahre 1918 ergab mehrere 100 000 Fr. Dazu kamen persönliche Spenden des Heiligen Vaters: Zuschüsse aus der eigenen Kasse, besonders für Wohltätigkeits- und Studienanstalten, die durch den Krieg litten; darunter nehmen die Löwener Universitätsbücherei und das Germanikum einen hervorragenden Platz ein. Überweisung von Sammlungen ohnseitiger Länder. Überlassung des in den Kriegsgebieten gesammelten Peterspfennigs. Es ist Benedikt XV. vorgeworfen worden, er habe Ostpreußen eine unverhältnismäßig geringe Summe, nämlich nur 10 000 Lire, überwiesen. Man hat dabei aber übersehen, daß unser Bonifatiusverein für Ostpreußen Summen auswerfen konnte, die weit über das hinausgehen, was der Heilige Vater bei seiner eigenen Geldnot für alle zerstörten Gebiete zusammen geben konnte. Er wußte das und hat damit gerechnet.

Die besetzten Gebiete litten schwer unter der Störung des Postverkehrs. Dezember 1915 legte der Papst deshalb den Plan eines ge-

ordneten Nachrichtenverkehrs zwischen dem besetzten Westen und dem unbesetzten Frankreich an. Die deutsche Regierung konnte mitteilen, daß der Nachrichtenaustausch schon im Gange sei. Ein entsprechender Vorschlag Benedikts XV. für den Briefverkehr zwischen Belgien und dem belgischen Heer (Juni 1916) scheiterte an militärischen Bedenken. Der Briefverkehr zwischen dem besetzten und unbesetzten Österreich, seit Ende Juni 1917 zwischen dem besetzten und unbesetzten Italien, ebenso Anfang 1916 zwischen den serbischen Flüchtlingen und ihrer Heimat konnte der Papst durch seine eigene Staatssekretarie leiten. Für Serbien schaffte nachher Österreich feste Verkehrswege.

Für mehr als 150 gerichtlich verurteilte Belgier und Nordfranzosen hat Benedikt XV. um Begnadigung nachgesucht. In etwa 25 bis 30 Fällen erreichte er Zurückziehung des Todesurteils. Etwa 200 Belgiern hat er Abkürzung oder vollständigen Erlaß der Strafen für politische Vergehen, Entlassung aus der Internierung oder Ausreise aus Belgien erwirkt. Wiederholt und mit Erfolg hat er von Dezember 1916 an die deutsche Regierung ersucht um Einstellung und Rücknahme der zwangsweisen Verschickung von Belgiern nach Deutschland, um Einstellung und Beschränkung der Notstandsarbeiten Bürgerlicher im besetzten Gebiet und um die Befreiung der Jugendlichen und Mädchen von Zwangsarbeiten.

Für die Erhaltung der Reimser Kathedrale ist Benedikt XV. viermal bei der Obersten Heeresleitung und beim Deutschen Kaiser vorstellig geworden. Die deutschen Erklärungen und die Gegenerklärungen des Kardinals Luçon von Reims sind für eine spätere Beurteilung der Angelegenheit von großem Belang. Die Aufstellung feindlicher Batterien in unmittelbarer Nähe oder gar im Schutz des Domes sowie dessen zweifelsfrei festgestellte militärische Benutzung, so versichert die Oberste Heeresleitung, habe sie jeweils gezwungen, von einer weiteren Schonung des Baues abzusehen. Kardinal Luçon stellt irgendwelche unmittelbare militärische Benutzung seiner Kathredale entschieden in Abrede. Jedenfalls ergibt sich aus den Verhandlungen der ehrliche Wille der deutschen Behörden, den Dom so viel wie möglich zu schonen. „Der aufrichtigste Wille", schreibt Generalfeldmarschall von Hindenburg am 17. Juni 1917, „den prachtvollen Bau, soweit militärische Rücksichten es irgend zulassen, zu schonen, beseelt die Oberste Heeresleitung nach wie vor, obwohl sie, namentlich aus der planmäßigen Beschießung des Domes von St. Quentin, erkennen muß, daß unsere Feinde sich nicht scheuen, ihre herrlichsten Kirchen in Trümmer zu legen."

Kardinal v. Hartmann hat alle diese päpstlichen Gesuche der deutschen Regierung gegenüber vertreten und befürwortet. Daß Belgien seine Glocken nicht zu Kriegszwecken hergeben mußte, verdankt es gleichfalls Benedikt XV. und den eindringlichen bis an den Deutschen Kaiser selbst gerichteten Bitten und Mahnungen des Kölner Kardinals. Der Zufall wollte, daß seine tatkräftigen Bemühungen für Belgien in dieser Sache gerade in die Tage fielen, in denen ihn die Ententepresse zum „persönlichen Feind des Kardinals Mercier" stempelte[1]. Der Erzbischof von Mecheln dachte anders: „Ich bin glücklich", schreibt er am 20. August 1918 nach Köln, „diese Gelegenheit ergreifen zu können . . ., um Ew. Eminenz meine dankbaren Gefühle von neuem auszudrücken. . . . Ich habe das Vertrauen, daß wir eventuell immer auf den Schutz und die Stütze des Kardinals von Köln rechnen können."

Für große Teile der armen Bevölkerung in Oberitalien hat Benedikt XV. im Frühjahr und Sommer 1918 die Lebensmittel bestritten. Zwei Jahre lang, von 1916 bis 1918, hat er mit Österreich und Italien verhandelt, um eine regelmäßige Lebensmittelzufuhr nach Montenegro zu erwirken. Dem entschiedenen Eintreten und der tatkräftigen Fürsorge des Heiligen Vaters für die unglückliche Bevölkerung Armeniens, Syriens und des Libanon konnten auch edeldenkende Türken ihre Anerkennung nicht versagen. Heute steht in der Stadt des Sultans ein Denkmal des römischen Papstes — eine Huldigung mohammedanischer Würdenträger an Benedikt XV. — mit der Inschrift: „Dem Wohltäter der Völker ohne Unterschied des Volkstums und der Religion als Anerkennung aus Dankbarkeit der Orient."

Man hat gesagt, die Liebestätigkeit des Heiligen Stuhles sei einseitig auf die Vorteile der Entente eingestellt gewesen. Der Vorwurf gilt sicher nicht von den allgemeinen und großen Werken der päpstlichen Kriegsfürsorge. Richtig ist, daß die Einzelgesuche des Vatikans größtenteils auf Belgien und Nordfrankreich gehen. Der Grund dafür liegt einmal in der außerordentlichen Notlage dieser Gegenden. Sie waren nicht bloß besetztes Gebiet, sondern zugleich Etappe und Front. Von dieser Kriegsgeißel ist der deutsche Boden fast vollständig verschont geblieben. Ferner gingen auf der Gegenseite eine Menge von Anfragen, die bei uns behördlich durch die kirchliche Kriegshilfe erledigt worden wären, persönlich an den

[1] Vgl. Journal vom 31. Mai 1918.

Heiligen Vater. Franzosen, Belgier und Italiener wandten sich eben sehr schnell, auch in unbedeutenden Angelegenheiten, an den Papst selbst. Der Deutsche ist anders geartet, der Engländer noch zurückhaltender. Daher auch die geringe Anzahl päpstlicher Vermittlungen für England. Benedikt XV. hatte nämlich den Grundsatz, immer dann, aber auch nur dann in persönlichen Anliegen sich zu verwenden, wenn er darum gebeten wurde. Bei jeder andern Haltung wären ihm große Schwierigkeiten nicht erspart geblieben. Nuntius Aversa schreibt darüber an Bischof Schulte am 28. März 1917:

„Der Heilige Stuhl ist des öfteren, das ist wahr, bei der Kaiserlichen Regierung direkt oder indirekt zugunsten der französischen Gefangenen vorstellig geworden. . . . Man muß aber bedenken, daß ihm die entsprechenden Bitten und Mitteilungen von den beteiligten Seiten vorgelegt werden. Es wäre töricht, zu verlangen, daß der Heilige Stuhl im einzelnen unterrichtet sein sollte über Tatsachen und Umstände, welche nicht zu seinem unmittelbaren Wissensbereich gehören. Anderseits wäre es wenig angebracht, wenn er in einzelnen Fällen vermitteln wollte, ohne von der beteiligten Seite darum gebeten zu sein. . . . Ich für meine Person möchte Ew. Bischöflichen Gnaden die weitestgehende Versicherung abgeben, daß ich es immer als eine Ehre betrachten werde, wenn die Kaiserliche Regierung in Berlin mir direkt oder indirekt ihre Wünsche über alles mitteilen würde, worin ich ihr dienlich sein könnte. In solchen Fällen würde ich dem Heiligen Stuhle nicht nur mit dem größten Eifer und der größten Genauigkeit Mitteilung machen, sondern ich würde auch mein ganzes Bemühen darauf richten, daß diese Wünsche ihre Erfüllung finden, soweit es im Bereich der Möglichkeit liegt und die Verhältnisse sowie die schwierige Lage des Heiligen Stuhles dieses gestatten."

Tatsächlich hat der Vatikan die deutschen Anfragen mit derselben Sorgfalt behandelt wie die andern. Der österreichische Feldkurat Dr. Drexel ist nicht, wie man aus „Papst, Kurie und Weltkrieg" [1] herauslesen könnte, der einzige Deutsche, für den sich Benedikt XV. verwendet hat. Wir könnten für die Kriegsjahre sofort allein aus den Kölner und Paderborner Akten ein Dutzend weitere Namen angeben, darunter „Emden"kapitän Müller, ganz abgesehen von den zahlreichen Einzelvermittlungen des Heiligen Stuhles für Deutsche seit November 1918. Als ferner Bischof Schulte im März

[1] 2. Auflage S. 104.

1917 den Papst um Vorstellungen bei der französischen Regierung wegen Mängel in der Gefangenenbehandlung bat, antwortete ihm die Münchener Nuntiatur am 11. April 1917:

„Der Herr Kardinalstaatssekretär läßt Ew. Bischöflichen Gnaden versichern, daß diesem Wunsche die Liebe des Heiligen Vaters vielfältig zuvorgekommen ist, und zwar in einer Weise, daß das Gegenteil zu behaupten ebenso falsch wie für den Heiligen Stuhl beleidigend sein würde. Es genügt, um von vielen vorangegangenen Anregungen, besonders solchen privater Art, zu schweigen, den Brief des Herrn Kardinals Gasparri an Herrn Denys Cochin vom 31. Januar d. J. in Erinnerung zu bringen, um gerade auf die Behandlung der deutschen Gefangenen in Frankreich das Augenmerk der republikanischen Regierung zu richten. Gegenwärtig hat der Heilige Stuhl vor, neue Schritte zu tun, die auf die bestmögliche Weise bewirken sollen, daß die Leiden der genannten Gefangenen erleichtert werden. Wenn solche Bemühungen nicht das gewünschte Ergebnis haben, würde es doch ungerecht sein, die Schuld daran dem Heiligen Stuhle zuzuschieben."

In welche Schwierigkeiten und peinliche Lagen Vermittlungen für uns den Heiligen Stuhl infolge der gereizten Stimmung auf der Gegenseite bringen konnten, zeigt die Fronleichnamsangelegenheit 1918. Auf Bitten des Kardinals v. Hartmann ersuchte Benedikt XV. die Regierung in London, die Fliegerangriffe auf Köln für den Fronleichnamstag (30. Mai) einzustellen. England sagte zu. Als aber dann im Unterhaus ein Abgeordneter das Ministerium angriff und erklärte, England hätte mit Recht die Bitte des Papstes abschlagen können, erwiderte Bonar Law den „Times" zufolge: „Die Bitte war unverschämt; aber daraus folgt nicht, daß es unklug war, sie zu erfüllen. Denken Sie etwa, wir seien ein Narrenverein?" Die Äußerung wurde mit Wohlgefallen aufgenommen[1].

Der Vorwurf einseitiger Kriegsfürsorge des Vatikans wird vollkommen widerlegt durch das, was der Heilige Vater seit November 1918 für uns getan hat. Der Leidensweg des deutschen Volkes nach seinem Zusammenbruch begann mit der Aufbürdung der unerhört harten Waffenstillstandsbedingungen, in denen wir sogar die Fortsetzung der Hungereinkreisung und die Zurückhaltung unserer Gefangenen unterschreiben mußten.

Für eine Erleichterung der Waffenstillstandsbedingungen ist der Heilige Vater bei den Alliierten selbst eingetreten und hat auch die

[1] Kölnische Volkszeitung Nr. 450 vom 10. Juni 1918.

Bischöfe ihrer Staaten, besonders Frankreichs, ersucht, dafür tätig zu sein. Wegen Aufhebung der Hungersperre und Zufuhr von Lebensmitteln nach Deutschland wandte sich dann der Papst im Geheimen Konsistorium (Frühjahr 1919) an das Kardinalskollegium. Es folgte am 15. Juli die Aufforderung an die deutschen Bischöfe, sie sollten das Landvolk ermahnen, die überschüssigen Lebensmittel an die Städte abzugeben. „Außerdem vertrauen wir darauf", fügt der Heilige Vater bei, „daß die Angehörigen der gesitteten Nationen, besonders die Katholiken, diesem in die äußerste Not geratenen Volke eiligst zu Hilfe kommen."[1] Dem gleichen Ziele galt sein Aufruf an die 63. Generalversammlung der katholischen Deutschamerikaner im Spätsommer 1919: „Wissend, unter welch fürchterlichen Verhältnissen unsere Brüder in Deutschland jetzt leben", schrieb ihnen Kardinal Gasparri im Auftrage seines Herrn, „dringt der Heilige Vater ... nachdrücklich in Sie, ihnen jede Unterstützung, leibliche wie seelische, auf dem schnellsten und wirksamsten Wege zuteil werden zu lassen, ganz besonders die Handelsbeziehungen und alle jene Wohltaten, die gewöhnlich diese im Gefolge haben, frühzeitig wieder aufzunehmen." Wir erkennen es dankbar an: es hat selten eine Mahnung des Heiligen Vaters so reiche Früchte getragen wie diese. Am 28. Dezember 1919 endlich veranstaltete der Papst in der ganzen katholischen Kirche eine Weltspende für die von der Hungersnot Heimgesuchten und besonders für die notleidenden Kinder Mitteleuropas. Aus dieser Spende hat er bis Anfang Mai dieses Jahres allein für die armen Kinder Deutschlands unsern Bischöfen gegen acht Millionen Mark zugewiesen.

Die Not unserer Gefangenen und ihrer Angehörigen hat Benedikt XV. tief gefühlt. „Ew. Eminenz", schreibt er selbst am 10. März 1919 an Kardinal v. Hartmann, „schildern uns in ergreifenden Worten die Leiden der zahlreichen Familien, die, während sie die Kriegsgefangenen fremder Völker voller Freude aus Deutschland wegziehen sehen, sich gequält fühlen von der beängstigenden Ungewißheit, wann sie ihre Teuren wieder umarmen können, deren Hilfe und Trost sie um so dringender bedürfen, je tieftrauriger die Zeit ist, die sie durchleben."

Als der Papst diese Worte schrieb, hatte er sich schon sechsmal für unsere Gefangenen verwandt: gleich nach Unterzeichnung des Waffenstillstandes, noch bevor ihn unsere Bischöfe darum ersuchten, bei mehreren

[1] Acta Apost. Sedis XI (1919) 306.

Ententestaaten für alle Gefangenen, besonders für die Kranken und Verwundeten, im Dezember 1918 auf Bitten unserer Bischöfe bei Kardinal Amette von Paris und dem englischen Botschafter beim Vatikan aufs neue für alle, diesmal eigens für die Studierenden unter ihnen, für günstigere Postverbindungen und für deutsche Gefangenenseelsorger. P. v. Courten in Einsiedeln, der als geistlicher Delegierter der deutschen Bischöfe seit 1915 die Gefangenenlager Frankreichs regelmäßig bereist hatte, arbeitete eine genaue Ordnung für Gefangenenseelsorge durch deutsche Geistliche aus. Die Kirchliche Kriegshilfe in Paderborn wandte sich an Marschall Foch, der Heilige Vater an die französische Regierung. Leider führten die Bemühungen zu keinem Ergebnis.

Januar 1919 schlug Benedikt XV. die Unterbringung unserer gefangenen Theologiestudierenden in einem ohnseitigen Lande vor. Es folgte eine Mahnung an die italienischen Bischöfe zugunsten der deutschen Gefangenen. Kurz darauf rief der Papst bei einer feierlichen Gelegenheit die Vermittlung einer hohen Persönlichkeit für die Heimführung der Gefangenen an, und endlich richtete Kardinal Gasparri an einen der alliierten Staaten einen dringenden Hilferuf für sie. Wie schwer es war, dem Pariser Kriegsministerium die Not unserer Gefangenen zum Bewußtsein zu bringen, zeigt eine Antwort der französischen Regierung auf erneute Bitten des Vatikans um Milderungen für die deutschen Gefangenen: „Die französische Regierung", so lautet die kurze Erwiderung, „ist sich vollauf bewußt, den Kriegsgefangenen gegenüber immer den Geist menschlicher Gesinnung bewiesen zu haben. Es ist auch schwer einzusehen, worin die geforderten Milderungen bestehen könnten bei einer Behandlung, die ständig sehr ‚milde' gewesen ist." [1]

Auf Bitten der deutschen „Frauenliga zur Heimholung der Kriegsgefangenen" ist Benedikt XV. im Sommer 1919 „sofort und aufs dringendste", wie er am 12. August melden läßt, bei den Ententeregierungen für beschleunigte Heimkehr der Gefangenen vorstellig geworden. Kurz danach setzte auch wirklich die Rückführung der in englischer und amerikanischer Gefangenschaft festgehaltenen Deutschen ein. Nur Frankreich blieb noch hart. Da tat der Heilige Vater im November einen neuen Schritt

[1] Le Gouvernement français a pleinement conscience d'avoir constamment fait preuve, à l'égard des prisonniers de guerre, d'un esprit d'humanité. Aussi est-il difficile de concevoir quels peuvent être les adoucissements réclamés à un régime qui n'a cessé d'être fort „adouci".

bei der Pariser Regierung: sie möge die Deutschen doch noch vor Weihnachten freigeben. Erfüllung fand dieser Wunsch nicht. Im Januar 1920 entließ dann Frankreich die Gefangenen endlich in die Heimat.

In Sibirien und Turkestan warteten um die letzte Jahreswende noch etwa 200000 Österreicher und 20000 Deutsche auf die Heimkehr. Kurz vor Weihnachten äußerte Benedikt XV. Kardinal Piffl von Wien gegenüber, er hoffe mit Hilfe des Kaisers von Japan und des Amerikanischen Roten Kreuzes ihnen einen Weg durch Asien freimachen zu können. Das hat sich indes als unmöglich erwiesen. Vergessen hat der Papst diese Unglücklichen nicht. Noch im März 1920 hat er sich bei der Regierung der Vereinigten Staaten für sie verwandt. Bald darauf setzte ihre Rückführung nach dem Westen ein.

Die Darstellung der päpstlichen Kriegsfürsorge wäre wesentlich unvollständig, wenn wir nicht wenigstens mit einem Worte die Kirchliche Gefangenenhilfe erwähnten, die auf Anregung Benedikts XV. im Vatikan, in Freiburg i. d. Schweiz, in Paderborn und in Wien errichtet wurde und unter seinem Schutz und seiner tätigen Mithilfe gearbeitet hat. Uns am nächsten steht die Kirchliche Kriegshilfe der deutschen Bischöfe in Paderborn[1].

Sie hat annähernd 800000 Vermißte, die von andern amtlichen Stellen nicht gefunden werden konnten, gesucht und rund 100000 wiedergefunden, deutsche und feindliche, darunter 66000 noch lebend. Die bei uns weilenden feindlichen Gefangenen hat sie mit religiösem Lesestoff versehen. Überallhin, wo deutsche Gefangene weilten, bis nach Wladiwostok, Melbourne, den Falklandinseln und Kanada, hat sie Lesestoff verschickt: im ganzen 15 Millionen Schriften, darunter 3 Millionen Bücher unseres guten und besten katholischen und deutschen Schrifttums. Die Haupttätigkeit der Kriegshilfe war unterstützt und begleitet von einer Menge der wertvollsten Hilfswerke zur Linderung der seelischen Not der Gefangenen, ihrer Angehörigen in der Heimat und der Einwohner der besetzten Gebiete. Die Kirchliche Kriegshilfe war die notwendige und glückliche religiöse Ergänzung des Roten Kreuzes. Man wird in den zwei Jahrtausenden der christlichen Zeitrechnung nicht viel Liebeswerke der katholischen Kirche finden, die sich in Eigenart und Erfolg ihr an die Seite stellen könnten.

---

[1] Vgl. darüber diese Zeitschrift 90 (1916) 375—385; 93 (1917) 348—350 und die Flugschrift: Die kirchliche Kriegshilfe in Paderborn. Verlag der Kriegshilfe.

Die Liebestätigkeit Benedikts XV. war, soweit er sie frei entfalten konnte, großzügig und allumfassend, ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses oder des Volkstums. Wo die Regierungen und Landesbischöfe seine Bitten erfüllten und seine Anregungen ausführten, hatte er große Erfolge aufzuweisen. Es mag für uns ein Trost sein, daß unsere Bischöfe und unsere Regierung hier nicht an letzter Stelle standen. Wenn manche Bemühungen des Heiligen Vaters gerade auch für uns nicht glückten, so trifft die Schuld daran nicht ihn. Nicht nach dem Erfolg müssen wir seine Verdienste bemessen, sondern nach dem edlen Willen, der ihn beseelte. Wir dürfen ihm nie vergessen, was er gerade seit unserem Zusammenbruch, in den dunkelsten Jahren unserer Geschichte, für uns getan hat. Wäre es nach seinem Willen gegangen, dann hätte es seit November 1918 keine Hungersperre und keine Gefangenen mehr gegeben, dann hätte das Jahr 1919 überhaupt einen ganz andern Kriegsabschluß, einen andern Frieden gebracht.

Robert Leiber S. J.

Neue philosophische Strömungen.

Im 13. Jahrgang der Internationalen Monatsschrift (Nov./Dez. 1918, Sp. 139 f.) gab T. K. Oesterreich einen klaren Überblick über die gegenwärtigen Strömungen der Weltphilosophie.

Die Physik verstand sich zu Zugeständnissen, welche die Erkenntnislehre stark beeinflussen. Man will nur noch den mathematischen Verknüpfungen gegenständliche Geltung einräumen. Es wächst die Überzeugung, daß man den physikalischen Annahmen fast nur noch den Wert von helfenden Sinnbildern, also von einem gedanklichen Gestänge, zuerkennen dürfe. Und selbst jener mathematische Zusammenhang erfährt bedeutsame Einschränkungen durch die Theorie, daß unsere gute alte griechische Geometrie zwar die bequemste und brauchbarste, aber nicht die einzig mögliche ist.

Allmählich wird auch der Anspruch der physikalischen Wirklichkeit auf ausschließliche Geltung durchbrochen. Alle Denker sind überzeugt, „daß das mechanische Weltbild abgewirtschaftet hat". Neben dem Körperlichen wird auch das Seelische nicht bloß als Wert, sondern auch als Sein anerkannt. Langsam bricht sich die Einsicht Bahn, daß die Lebewelt eigene Gesetze aufweise, die im Leblosen nicht vorliegen, daß der Wille Einflüsse auf die Wirklichkeit und die Erkenntnis ausübt, welche sehr kräftig für eine Willensfreiheit sprechen, daß alle rein idealistischen Erkenntnislehren für das Leben unbrauchbar und für die Wissenschaft unzulänglich sind.

Große Triumphe feiert neuerdings die Logik, als selbständige Wissenschaft der Begriffe. Die besten Arbeiten darüber bedeuten eine Ehrenrettung der klassischen Scholastik.

Oesterreich hätte noch auf andere Strömungen aufmerksam machen können:

In der Rechtsphilosophie gewinnen neue Theorien über das Naturrecht an Boden. Sie zerstören den Wahn, daß bestehendes Recht das einzige sei, und ebnen einem Freirecht, das über den Kreis der Gesetze hinaus nach Grundsätzen der Vernunft Urteile spricht, den Weg. Das Weltrecht ist im Anzug und schlägt Breschen in die Hoheitsrechte der Einzelstaaten.

Auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie sind internationale Strömungen zu verzeichnen, die Oesterreich nicht berührt.

Die Geschichte der Philosophie müsse als Wissenschaft, sagt man, den innern und notwendigen Zusammenhang der vorliegenden Grundprobleme von vornherein feststellen und sie dann in den tatsächlich aufgeworfenen und lebendig behandelten Fragen der Weltphilosophie aufsuchen. Nur so könne man endgültig das streng Philosophische gegen das Scheinphilosophische abgrenzen. Viel Wahres und Fruchtbares steckt in diesem Ansatz, aber auch die Gefahr erkünstelter Übertreibungen. Den Kern herauszuschälen, ist eine wertvolle und dankbare Aufgabe.

Anderseits ist der Lauf der Entwicklung vielfach so überraschend schnell, daß schon jetzt manche Behauptung Oesterreichs einer Ergänzung bedarf. Was er z. B. über die physikalischen Theorien als Bilder der Wirklichkeit sagt, muß sich im Licht der Forschungen Laues eine Berichtigung gefallen lassen; denn der mit Hilfe der Röntgenstrahlen erschlossene Bau des Einzelatoms versetzt manches, was man bisher als „Bild", als „Symbol" ausgab, in das Gebiet des Wirklichen. Die Naturphilosophie steht damit vor ganz neuen Möglichkeiten.

Eines der jüngsten Werke auf diesem Gebiet vertritt scharfsinnig den älteren Standpunkt. Es prüft die verschiedenen physikalischen Theorien, ohne den Standpunkt des „Bildes der Wirklichkeit" aufzugeben; diese mechanischen Bilder, in den Formen unserer Anschauung entworfen, erscheinen allerdings dem Verfasser notwendig, damit die Wirklichkeit festgehalten werde. Die Wirkungen der Kräfte und ihre rein mathematische Beherrschung genügen ihm als philosophische Erklärung nicht[1]. Lipsius findet in jeder Art von Atomen unlösbare Widersprüche, Masse und Kraft sind ihm nur sinnliche Bilder der Wirklichkeit, keine metaphysischen, geschweige denn physische Realitäten. Es gibt keine dinglichen Veränderungen außer solchen des Ortes. Jedes Entstehen und Vergehen von Substanzelementen ist nach ihm ausgeschlossen. Zur Erkenntnis wirklicher Qualitäten können wir nicht durchdringen. Überzeugend sind die Gründe nicht.

Lipsius tritt daneben mit festgefügten Beweisen für die Möglichkeit der Metaphysik ein und für die Gegenständlichkeit unserer Vorstellungs- und Begriffswelt innerhalb gewisser Grenzen. Erweisbar ist diese Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins nicht; sie wird aber unmittelbar geschaut. Insoweit überwindet der Verfasser Kant. Nur Zeit und Raum

---

[1] Lic. Dr. Fr. R. Lipsius, Naturphilosophie und Weltanschauung. 8° (VIII u. 160 S.) Leipzig 1918, Kröner. *M* 5.50

gelten auch ihm, freilich in anderer Weise als dem Königsberger Philosophen, als Formen der Anschauung.

Die Willensmetaphysik Lipsius' im Anschluß an Schopenhauer arbeitet nur auf einigen kritischen Seiten mit greifbaren, logisch aufgebauten Urteilen. Alles übrige, was sich auf das Verhältnis von Willen und Stoff bezieht, ist keine strenge Philosophie mehr, sondern Begriffsdichtung. Die Mystik des Gefühls, mit der allein Lipsius das Unendliche ergreifen möchte, beginnt bei ihm schon hier. Kein einziger Beweis wird mit zwingenden Gründen aufgebaut. Alles löst sich in Vermutungen auf ohne festen Boden.

Weit ergiebiger sind Lipsius' Gedanken, die sich mit den modernsten Theorien der Physik beschäftigen. Aber auch hier beherrscht seine Raum- und Zeittheorie das Feld und rüttelt an den Fundamenten aller seiner Einwände. Zumal leidet darunter die Behandlung der „Relativitätstheorie" Einsteins. Ihre Widerlegung ist Lipsius nicht recht gelungen.

Auf diese dornige Frage können wir nicht ausführlich eingehen. Aber einige philosophische Gedankengänge, die mit ihr zusammenfließen, müssen kurz berührt werden, weil sie zu den wichtigsten Strömungen und Aufgaben der jetzigen Naturphilosophie gehören. Wir werden uns freilich nur im äußersten Umkreis des Problems bewegen.

Über die Grundannahme der neuen Theorie und ihren Ausgangspunkt, die Michelsonschen Versuche, unterrichtet eingehend der Aufsatz P. Wulfs im Novemberheft dieser Zeitschrift. Wir wollen hier nur auf einige philosophische Fragen, welche die neue Theorie aufruft, eingehen.

Wenn der Michelsonsche Versuch stimmt, und die Lichtgeschwindigkeit dennoch als konstant angenommen wird, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die Strecken und die Zeiten oder doch das Maß für beide Größen für unsere Beobachtung sich ändern.

Denn wenn die Geschwindigkeit des Lichtes unabhängig ist von der Bewegung der Lichtquelle, so müssen Zeit und Strecke von ihr abhängig gedacht werden, damit das Michelsonsche Ergebnis zutreffe.

Theoretisch betrachtet liegt also die Sache ziemlich einfach. Einstein lehnt zwei Hauptsätze der klassischen Mechanik ab und behauptet, der Zeitabschnitt zwischen zwei Ereignissen und der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten sei abhängig vom Bewegungszustand des Körpers. Ein Stab hat also nicht dieselbe Länge, wenn er in Bewegung oder in Ruhe gemessen wird. Zwei gleichgestellte Uhren werden abweichen, wenn sie von einem ruhenden oder einem relativ zur Uhr bewegten Beobachter auf

ihre Zeit untersucht werden. Zunächst ist damit nur gesagt, daß der vom Beobachter angelegte Längen- und der Zeitenmaßstab sich ändert, wenn der Bewegungszustand ein anderer wird. Darin liegt natürlich kein Widerspruch. Es ist an sich möglich, daß die Bewegung Einfluß ausübt auf die Beobachtung der Maßstäbe.

Aber nach Einstein ist es nicht die Bewegung an sich, die den Einfluß ausübt, die Verschiedenheit ist vielmehr ein Ausfluß der rein relativen Bewegung, der einzigen, die er gelten läßt.

Messe ich die Entfernung zwischen zwei Punkten eines fahrenden Zuges, einmal vom Zug aus und ein anderes Mal als ruhender Beobachter auf dem Bahndamm, so konstatiere ich im zweiten Fall eine kürzere Strecke; messe ich aber dieselbe Entfernung auf dem Bahndamm, einmal vom Zuge aus, das andere Mal auf dem Bahndamm selbst, so ist auch in diesem Fall die Strecke nach der ersten Messung kürzer als nach der zweiten. Gleichgestellte Uhren gehen im fahrenden Zug nach, wenn ich sie vom Bahndamm aus mit der eigenen gleichgerichteten vergleiche; aber auch die Uhren auf dem Bahndamm gehen für den Beobachter vom Zug aus nach, nicht vor, wie man erwarten sollte.

Mit andern Worten, die relative Bewegung beeinflußt die Längen- und Zeitmaße genau in derselben Weise wie eine etwaige absolute.

Diese Unterschiede lassen sich natürlich nicht experimentell nachweisen.

Es sind rein mathematische Ergebnisse, durch Einsetzung der Lorentzschen Gleichungen erzielt; sie erklären allerdings eine ganze Reihe physikalischer und astronomischer Tatsachen, einfach und sicher.

Man darf Einstein nicht mißverstehen; er nimmt nicht an, daß die Länge eines starren Stabes durch die Bewegung objektiv kürzer wird, auch die Masse, die er vom Stoffquantum unterscheidet, ist bei ihm nur eine relative Größe, die je nach dem Standpunkt des Beobachters zu- oder abnimmt.

Er und manche seiner Anhänger scheinen aber doch philosophische Folgerungen zu ziehen, die sich aus den Vordersätzen nicht mit Notwendigkeit ergeben.

Sehen wir zu und vergröbern wir zu dem Zwecke die angenommenen Fälle.

Die Strecke im fahrenden Zug, welche der mitfahrende Beobachter z. B. mit 5 m und $^1/_5$ mm abmißt, beträgt für den Beobachter auf dem Bahndamm bloß 5 m. Aber auch die Strecke auf dem Bahndamm,

welche ein dort stehender Beobachter mit 5 m bemißt, beträgt für den Beobachter vom fahrenden Zug aus bloß 5 m weniger $^1/_5$ mm. Perspektivische Verkürzungen sind natürlich ausgeschaltet. Die Uhr im Zug, welche für den Beobachter auf dem fahrenden Zug 11 Uhr und 1 Sek. zeigt, geht für den Beobachter auf dem Bahndamm nach; sie zeigt 11 Uhr, wenn seine ursprünglich gleichgerichtete Uhr auf 11 Uhr und 1 Sek. steht. Aber auch umgekehrt. Der Mitfahrende beobachtet seine Uhr und die gleichgestellte auf dem Bahndamm um 11 Uhr 1 Sek. nach der Zuguhr; die auf dem Bahndamm zeigt für ihn im gleichen Augenblick erst 11 Uhr. Sie geht nach.

Wie man sieht, wird hier nicht Strecke mit Strecke und Zeit mit Zeit im gewöhnlichen Sinn verglichen, sondern die von einem verschiedenen Standpunkt aus beobachtete Strecke und beobachtete Zeit.

Es ist also rein theoretisch möglich, daß die relative Bewegung dieses Ergebnis mit sich bringe.

Damit wird nicht gesagt, wie Einstein anzunehmen scheint (?), daß die Entfernung zwischen zwei Punkten verschiedene Größen aufweist, sondern nur, daß die relative Bewegung, allein für sich, eine und dieselbe Strecke anders erscheinen läßt. Was sich objektiv ändert, ist das beobachtete Strecken- und das Zeitmaß, weil dieses Maß von der Lichtbewegung beeinflußt wird.

Allerdings widerspricht das allen bisherigen physikalischen Anschauungen, einen philosophischen Widerspruch besagt es an sich nicht.

Die philosophischen Einsprüche beginnen erst, wenn man bei Einsteins Theorie den Beobachter außer Spiel läßt. Man darf also nicht sagen, die Zeit und die Länge seien rein relative Größen, man darf nur sagen, die Abstände zwischen zwei Ereignissen oder zwei Punkten ändern sich bei relativen Bewegungen in derselben Weise, je nachdem der unter dem Einfluß der Lichtbewegung stehende Beobachter mit Bezug auf die zu messenden Dinge sich mitbewegt oder ruht.

Eine Lehre über das System relativer Bewegungen besagt aber an sich nichts über die Möglichkeit absoluter Bewegungen.

Das Problem, das Einstein lösen will, ist also folgendes: Ich kenne die Entfernung zweier Punkte und den Zeitabstand zweier Ereignisse in einem ruhenden System. Wie kann ich daraus die Entfernung derselben Punkte und den Zeitabstand derselben Ereignisse in einem zweiten System ableiten, das im Verhältnis zum ersten bewegt ist? Es handelt sich also

gar nicht um die absolute Bestimmung dieser zwei Größen in einem der beiden Systeme, sondern nur um ihre relative Bestimmung im Verhältnis der beiden Systeme zueinander.

Einstein leugnet freilich auch die Möglichkeit absoluter Bestimmungen, aber diese Folgerung braucht man nicht mitzumachen.

Dagegen folgt allerdings, daß man innerhalb der Einsteinschen Hypothese nicht von einer Streckengröße und einer Zeitlänge sprechen kann, unabhängig vom Bewegungszustand des Körpers, auf den sie sich beziehen. Die Länge ist hier nicht bloß die Entfernung zweier Punkte, sondern diese Entfernung, gemessen von einem in bezug auf sie bewegten Beobachter unter dem Einfluß der Lichtgeschwindigkeit. Die Zeit ist nicht einfach das Maß des Abstandes zweier Ereignisse, sondern eben dieses Maß vom Standpunkt eines Beobachters, der sich den Ereignissen nähert oder von ihnen entfernt unter Berücksichtigung der konstanten Lichtbewegung. Bei so verschiedenen Definitionen braucht man sich über die Gegensätzlichkeit der Folgerungen nicht zu wundern.

Manche Erklärer und Verfechter der Einsteinschen Hypothese verstricken sich in unlösbare Widersprüche, weil sie entweder die dingliche Veränderung der Orts- und Zeitabstände statt der bloß relativen annehmen oder den ideellen Maßstab mit dem physischen verwechseln.

Man bringt oft folgendes Beispiel:

Zwei Uhren sind gleichgestellt; die eine bleibt an ihrem Platz, die andere wandert in das Weltall hinaus und kehrt nach einer bestimmten Zeit wieder zurück. Sie muß dann nachgehen, sagt man. Dieser allgemeine Schluß ist nicht richtig. Solange sie in Bewegung ist, geht sie für einen in bezug auf sie ruhenden Beobachter im Verhältnis zur andern Uhr nach. In dem Augenblick aber, da sie in das ursprüngliche System zurückkehrt und in bezug auf die andere Uhr ruht, läßt sich diese Verspätung nicht mehr konstatieren. Den Beobachter darf man nie ausschalten.

Ein zweites Beispiel: „Ebenso könnte man sich vorstellen, daß ein Mensch von der Erde aus eine weite Reise durch den Weltenraum unternähme; auf unsern Planeten zurückgekehrt, würde er — da an ihm in der Zwischenzeit alle organischen Prozesse langsamer abgelaufen sind — weniger gealtert erscheinen wie die übrigen Planetenbewohner" (Lipsius a. a. O. 99; und mehrere andere). Das folgt aus Einsteins Annahmen nicht; denn auch hier werden objektive Veränderungen statt relativer Verschiebungen eingesetzt. Aber auch abgesehen von dieser unerlaubten Vergegenständlichung

eines bloßen Verhältnisses trifft der Schluß nicht zu. Die organischen Prozesse mögen objektiv langsamer verlaufen; ein Nerv stirbt z. B. in 20 statt in nur 18 Jahren ab, aber man darf nicht vergessen, daß kraft derselben Annahme der Nerv in demselben Verhältnis auch kürzer wird; so gleicht sich alles wieder aus; in beiden Fällen wird er innerhalb 18 Jahren aufgebraucht.

Auch andere verblüffende philosophische Schlüsse halten bei genauem Zusehen nicht stand. Da nach Einstein die Lichtgeschwindigkeit eine Grenze darstellt, müßte, sagt man, ein Körper, der schneller als das Licht liefe, aus Zeit und Raum herausfallen.

Was heißt denn das? Nehmen wir einen Menschen an, der sich von einem bestimmten Zeitpunkte an in der Lichtrichtung schneller als das Licht bewegt. Alle Ereignisse auf der Lichtquelle, die nach diesem Zeitpunkt erfolgen, blieben für sein Auge ewig verborgen, weil sie ihn nicht ereilen könnten. Dagegen würde der mit seiner Überlichtgeschwindigkeit voranrasende Körper die früheren Lichtstrahlen nach und nach einholen, die späteren zuerst, die früheren später; er würde also die Ereignisse auf der Lichtquelle in umgekehrter Reihenfolge sehen. Mit andern Worten, die Zeit wäre für ihn sinnlos geworden.

Ein auf dem Bahndamm stehender Beobachter könnte eine Strecke auf dem vorbeisausenden Zug, der sich schneller als das Licht bewegte, mit Hilfe des Lichtes nicht messen. Die Strecke würde für ihn nie eine bestimmte Größe bedeuten und würde in diesem Sinn aus dem Raum herausfallen.

Nicht weniger wichtig als die Relativitätstheorie sind andere Strömungen in der Naturphilosophie, deren reicher Ertrag noch nicht ausgebeutet wurde. Unüberbrückbare Gegensätze zwischen der alten und neuen Philosophie scheinen sich allmählich auszugleichen. Solange der reine Kraftbegriff, eine Bewegung ohne Bewegtes, die Hauptrolle spielte, war jeder Pfad zur Verständigung versperrt. Das ist jetzt anders geworden. Man beginnt mit „substantiellen" Kräften zu arbeiten, also Kräften, die in sich Bestand haben, die neben dem fließenden Geschehen auch eine Art Beharrung aufweisen. Damit ist die Brücke geschlagen. Es waltet kein begrifflicher, sondern nur ein Wortunterschied ob, wenn man in den Reihen der alten Philosophie von Substanzen redet, die zwar nicht rein gedanklich, aber doch auch nicht dinglich, sondern nur begrifflich von ihren Kräften unterschieden werden — das müßte man allerdings einräumen, — und auf

moderner Seite Kräfte einführt, die in sich Bestand haben, die etwas Beharrendes aufweisen, denen etwas Räumliches innewohnt und die von andern Kräften beeinflußt werden können. Die objektiven Begriffe der Kraft und Substanz bleiben dabei in ihrer vollen Verschiedenheit bestehen.

Damit hat man sich wesentlich auf den gleichen Begriff geeinigt, ein ungeheurer Vorteil.

Eine Schwierigkeit scheint allerdings noch nicht gehoben. Es steigt die Frage auf, ob die einzelne Kraftäußerung dinglich von der Kraft zu scheiden ist oder nicht. Unübersteiglich sind glücklicherweise auch da die Schranken nicht. Alle geben zu, daß die Kraft sich in dieser einen Äußerung nicht zu erschöpfen braucht. Auch kann die Äußerung aufhören, ohne daß die Kraft ihr Sein verliert. Irgendein Unterschied besteht also zwischen Kraft und Äußerung. Anderseits wäre es übereilt, zu behaupten, daß daraus gleich und immer ein dinglicher Unterschied zwischen Kraft und Akt abzuleiten ist. Die Kraftäußerung kann in einer Anordnung oder einer Beziehung bestehen, die eins mit der Kraft selbst ist, nur begrifflich von ihr verschieden, und die dennoch aufhören kann, ohne daß damit auch die Kraft ihr Dasein einbüßte.

Was wir hier auseinandergesetzt haben, gilt zunächst für die leblose Natur. Die alte und neue Philosophie kommen sich auf dieser Fläche langsam näher.

Aber auch auf dem Gebiet des Lebenden ergeben sich wertvolle Anknüpfungspunkte. Der Materialismus ist überwunden. Solange aber die logisch unmögliche Theorie eines Nebeneinanderlaufens des Seelischen und Stofflichen herrschte, war jede Auseinandersetzung mit der alten Weltweisheit unmöglich.

Augenblicklich steht die Sache besser. Nur muß sich die Schulphilosophie auf zwei ihrer alten Wahrheiten streng besinnen: Da das lebende Wesen nur ein Sein ausmacht, kann innerhalb ein und desselben Wesens von einer Wechselwirkung zwischen Seele und Körper im eigentlichen Sinn nicht die Rede sein.

Zweitens fordert dieses einheitliche Sein die Folgerung, daß die seelischen und die körperlichen Äußerungen nur zwei verschiedene Äußerungen einer und derselben lebendigen Wirklichkeit sind, also z. B. des einen Menschenseins.

Diesen beiden Wahrheiten pflichtet auch die moderne Auffassung bei. Frühere Überspannungen dieser Sätze weichen allmählich. In weiten

philosophischen Kreisen faßt man diesen Parallelismus nicht mehr so auf, als wäre jedes seelische Geschehen nichts anderes als eine Seite des materiellen Geschehens, und umgekehrt. Diese Erklärung war doch nur ein Wortspiel, eine Ausgeburt der Phantasie. Im allgemeinen spricht man jetzt klarer: Darnach sind Seele und Nervensystem ein und dasselbe Reale, nur dieses einmal so, wie es unmittelbar von sich selber weiß und für sich ist, das andere Mal so, wie es sich andern gleichartigen Realen darstellt, wenn es von diesen gesehen oder getastet wird.

Freilich begehen noch viele Forscher den Denkfehler, daß sie im Zusammenhang mit diesem Satz falsch schließen: Also ist die Seele ein Wesen derselben Art wie das Nervensystem.

Der einzig richtige Schluß wäre: Also ist dieses eine Reale weder Seele allein, noch Nervensystem allein, sondern etwas, was sich in seelischen und stofflichen Äußerungen kundgibt.

Wenn sich das Reale auflöst, löst sich das lebendige Nervensystem auf, nicht aber seine stofflichen Bestandteile. Wenn sich das Reale auflöst, löst sich das System der seelisch-stofflichen Äußerungen auf, aber nicht der Urbestand des Seelischen. Das wäre der einzig richtige, logische Schluß.

Man darf doch nicht auf der einen Seite ein Reales aufstellen, das Äußerungen hat, die durch das Nervensystem allein nicht erklärt werden können, und auf der andern Seite diese „fremden" Akte mit dem Nervensystem zusammenfallen lassen. Nur eine Ureinheit des Seins ist beweisbar, nicht die Einheit der Äußerungen und ihres Wesens.

Die Verfechter jenes falschen Schlusses müssen sich bewußt werden, daß man mit dem gleichen Recht von ihren eigenen Voraussetzungen aus behaupten könnte: Also ist das Nervensystem nichts anderes als das System der seelischen Äußerungen. Beide Schlüsse sind gleich wahr und gleich falsch. Was nach Auflösung des einen Wirklichen, das wir z. B. Mensch nennen, vom Nervensystem übrig bleibt, ist eine Frage für sich. Ebenso ist es eine Frage für sich, was nach Auflösung dieses einen Realen vom Seelenleben übrig bleibt.

Jede dieser Fragen ist wissenschaftlich zu lösen, nicht aus Vorurteil von vornherein abzulehnen.

Unterzieht man sich dieser Aufgabe, so wird sich herausstellen, daß sich die moderne Auffassung vom Seelischen als einem wirklichen Sein, wenn sie nur logisch durchdacht wird, den Grenzen der alten Philosophie bedeutsam nähert.

Seitdem Spinoza seinen Parallelismus des Denkens und der Ausdehnung auf die analytische Geometrie Descartes aufgebaut hat, liebt man diesen Vergleich, der denn auch viele Klarheit bringt. Aber die eben gerügten Falschschlüsse hängen auch damit zusammen.

Wie eine Kurve auf doppelte Weise ausgedrückt werden kann, geometrisch durch Zeichnung und algebraisch mit Hilfe analytischer Formeln, so tritt nach Spinoza ein und derselbe Vorgang, ein und dasselbe Geschehen doppelt in die Erscheinung, als Bewegung und als Denken; es sind das also nur zwei Seiten derselben Tatsache. Diese Auffassung wurde in weiten philosophischen Kreisen lange vertreten, noch in neuester Zeit.

Statt aber zu sagen, ein und derselbe Vorgang drückt sich doppelt aus, was immerhin noch einen Sinn haben kann, sprach man einfach von der gedanklichen Seite einer Stoffbewegung, was vollkommen sinnlos ist. Der Vorgang wurde von vornherein und ganz willkürlich mit der Bewegung des Stoffes gleichgesetzt, und dieser Bewegung wurde sodann eine zweite, seelische Seite angedichtet. Dieses Denkungetüm ist überwunden, nachdem sich die Einsicht Bahn brach, daß der Vergleich mit der analytischen Geometrie ganz anders zu fassen ist. Hier hat man es mit einem Raumgebilde, etwa einer Kurve, zu tun; die doppelte Seite bezieht sich auf die Darstellung der Kurve; ich kann sie rein geometrisch, ich kann sie aber auch algebraisch darstellen. Der Vorgang ist also hier mit der Kurve zu vergleichen, die geometrische Darstellung mit der Bewegung, die algebraische mit dem Denken. Es besteht freilich ein großer Unterschied zwischen der bloßen Darstellung eines Raumgebildes und dem tatsächlichen Wirklichkeitsausdruck eines Vorgangs in der Natur. Aber ein Vergleich ist immerhin möglich, wenn nur der Vergleichspunkt nicht, wie es vielfach geschah, verschoben wird. Wie es falsch wäre, zu behaupten, die algebraische Darstellung sei ihrem Wesen nach nichts anderes als die geometrische Zeichnung, ebenso falsch ist der Schluß, das Denken sei seinem Wesen nach nichts anderes als die Bewegung, die Seele ihrem Wesen nach nichts anderes als das Nervensystem. Spinoza hat diesen Denkfehler nie begangen, wohl aber viele neue Vertreter des Parallelismus, z. B. Ebbinghaus.

Dieser Denkfehler ist, wie gesagt, überwunden, eine Verständigung angebahnt. Dazu kommt ein weiterer Umstand.

Man meint hie und da, die Identitätslehre des neueren Parallelismus scheide unwiderruflich diese Auffassung von der alten.

Nach dieser Lehre sind die seelischen und körperlichen Vorgänge in ihrer Wurzel gleich; ein und dieselbe Wirklichkeit offenbart sich nur auf zwei verschiedene Weisen. Nach der Lehre des hl. Thomas ist es ein und dasselbe, ob ich sage, der Körper habe eine Seele, oder ob ich sage, der Stoff dieses Körpers ist wirklich. Ich frage nach ihrer Einheit ebensowenig, wie ich nach der Einheit des Wachses und einer eingedrückten Gestalt frage (In II. de Anima lect. 1).

Wenn wir aber nur *eine* streng einheitliche Wirklichkeit, nur *ein* streng einheitliches Sein vor uns haben, sind alle Äußerungen dieses Seins Äußerungen ein und derselben Wirklichkeit. Wir stehen also auch vor einer Identität der seelischen und körperlichen Vorgänge *im Sein*.

Begrifflich besagt der richtig verstandene Parallelismus auch nichts anderes.

Der Denkfehler besteht darin, daß man in vollem Widerspruch zu den eigenen Voraussetzungen die Identität der Vorgänge untereinander behauptet, und nicht die Einheit des Seins. Solange man bloß von einem *Vorgang* sprach, der sich in doppelter Weise vollzieht, führte keine Verbindungslinie zur alten Philosophie, die nicht bloß mit fließenden Vorgängen, sondern mit einem bleibenden Sein rechnete.

Auch auf diesem Gebiet nähert man sich jetzt. Bloße Vorgänge können niemals eine Gesetzmäßigkeit begründen. Und eben die Gesetzmäßigkeit war verständlich zu machen. So kam man auf ein System von Bewegungen, damit aber auch mit Denknotwendigkeit auf irgendeine Art bleibenden Seins, das allein das System zusammenhalten kann. Das war ein erheblicher Fortschritt. Nur beging man noch vielfach den Fehler, daß man Schlüsse, die auf einfache Vorgänge paßten, nun auch auf ein System von Vorgängen anwandte. Wenn es nur einzelne seelische Vorgänge gibt, so muß sich das Seelische mit dem Aufhören des Vorgangs auflösen. Wird aber ein System von Vorgängen aufgelöst, das als gesetzmäßiges irgendeine beharrende Wirklichkeit zur Voraussetzung hat, so bleibt die Frage offen, was von dieser Wirklichkeit nach Auflösung des Systems übrig ist.

Die Einheit des Seins, das ist der Grundgedanke. Nur ein einheitliches Sein ermöglicht ein einheitliches Handeln, nur ein einheitliches Sein erklärt im Menschen das eine Bewußtsein, das ungeteilte Ich. Einheit und Sein decken sich. In einem System von Kräften deckt sich die Einheit des Ganzen nicht mit der Summe der Teile; diese Summe ist von der Einheit des Systems wesentlich verschieden. Das, was dem System

die Einheit gibt, kann nicht zum fertigen System hinzukommen, es konstituiert das System innerlich und wesentlich.

Die metaphysischen Gesetze sind von den naturphilosophischen Theorien streng zu sondern. Die metaphysisch notwendige Einheit des Seins im lebenden Wesen darf man nicht auf eine Linie stellen mit der substantiellen Einheit.

Nicht diese ist grundlegend, sondern die Einheit des letzten Trägers aller Bestimmungen eines Dinges. Dieser Träger kann auch ein System von Substanzen sein. Die substantielle Einheit wird von der Neuscholastik sehr verschieden gefaßt.

Die Einheit des Wesens wird durch die Einheit des wirklichen Seins gesichert, nicht durch die Einheit der Substanz. Nach der alten Scholastik ist der Grundsatz, daß Eins und Sein sich decken, ein metaphysischer; dagegen schöpfte sie nur aus der Erfahrung, aus ihrem damaligen Wissen über Werden und Vergehen, wenn sie die Möglichkeit der Vereinigung mehrerer Substanzen zu einem streng einheitlichen Sein leugnete. Eine substantielle Umwandlung im eigentlichen Sinn setzt freilich voraus, daß irgend etwas von der ursprünglichen Wirklichkeit, die nunmehr verändert wird, anders geworden ist. Um das zu erklären, kann man bereits im leblosen Stoff eine Zusammensetzung aus Wesensteilen, von denen einer in allen Veränderungen beharrt, in die Begriffsbestimmung der wahrnehmbaren Substanz aufnehmen. Notwendig ist das aber nicht. Sind die letzten Teile nicht zusammengesetzt aus Form und Stoff, so werden sie, so wie sie im leblosen Zusammenhang bestehen, in das lebendige Sein übernommen. Die Seinseinheit wird aber dadurch nicht unmöglich gemacht, wenn man nur zu erklären vermag, wie etwas im neuen System von der ursprünglichen Wirklichkeit geblieben ist, anderes sich gewandelt hat. Zu diesem Zweck muß man den Begriff der Wirklichkeit genau bestimmen.

Jede endliche Wirklichkeit steht in notwendiger und inniger Beziehung zur Abhängigkeit von andern Wesen. Diese Abhängigkeit ist nicht etwas Zufälliges, ein äußerliches Anhängsel, sie gehört zum innersten Kern der Sache. Ohne die vollkommenste Abhängigkeit vom unendlichen Sein ist das endliche Dasein nicht einmal denkbar. Die Hinordnung des organisierten Stoffes zu einem belebenden Prinzip besagt zugleich ein in das tiefste Wesen eindringendes Verhältnis der Abhängigkeit. Die Abhängigkeit der Seele vom Körper ist etwas, das mit dem Sein der Seele von

vornherein gesetzt ist. Alle diese Abhängigkeiten gehören zur Wirklichkeit der betreffenden Dinge, sie bilden und formen diese Wirklichkeit selbst, ein einheitliches System. Wo die Art der Abhängigkeit eine andere wird, ändert sich auch das System und damit die Wirklichkeit. Haben wir also ein aus Teilen bestehendes Ganzes, in denen die Teile zueinander und zum Ganzwesen in ein neues Abhängigkeitsverhältnis treten, das ihre Tätigkeit wesentlich beeinflußt, so werden wir mit Recht von einer veränderten Wirklichkeit dieser Teile sprechen. Die Atome im Molekül haben auch ohne substantielle Veränderung im alten Sinn eine ganz andere Wirklichkeit als bei ihrem selbständigen Bestehen. Die belebte Materie hat eine vollkommen neue Wirklichkeit infolge des veränderten gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses der Seele und des Körpers.

Diese philosophische Einsicht, daß ein Abhängigkeitsverhältnis, das die wesentlichen Äußerungen und Tätigkeiten eines Dinges bestimmt und lenkt, das Wesen der Wirklichkeit selbst umformt, ist demnach von größter Bedeutung.

Die Abhängigkeitsart tritt damit in die Begriffsbestimmung des wirklichen Dinges selbst ein.

„Wirklich" nennen wir ein Ding, das in irgendeiner Beziehung unabhängig ist vom endlichen Erkennen. Aber nur das absolute, unendliche Wirkliche ist außerdem vollkommen unabhängig von jedem andern Wesen. Bei allen übrigen Dingen modifizieren die Abhängigkeitsverhältnisse das Ding innerlich und wesentlich und bestimmen erst die Eigenart ihrer Wirklichkeit.

So werden wir mit vollem Recht von einer wesentlichen Wirklichkeitsveränderung des Stoffes reden, wenn er in den Bereich des Lebens tritt. Etwas von seinem ursprünglichen Sein bleibt, etwas anderes wird durch das veränderte Abhängigkeitsverhältnis in ein anderes Sein umgewandelt. Die neue Einheit des Seins wird verbürgt durch die neue Einheit der Wirklichkeit, und diese besteht, wenn die neue Abhängigkeit ein streng einheitliches System schafft und damit eine einheitliche neue Tätigkeit ermöglicht und fördert.

Auf dieser Grundlage lassen sich verbindende Linien zwischen der alten und neuen Philosophie ziehen.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Die Geschichte eines Ordensberufes.

An einem Wintertag im Januar des Jahres 1552 war großer Aufruhr im neugegründeten Kollegium der Jesuiten zu Rom. Zwei römische Damen, deren Söhne als Schüler die Anstalt besuchten und soeben plötzlich das Vaterhaus im geheimen verlassen hatten, um in einen Orden einzutreten, eilten bei dieser Kunde voll Aufregung in die Kirche des Kollegs und erhoben während der Messe lautes Geschrei, man solle ihnen ihre Kinder herausgeben — ob es denn der Zweck dieser Schule sei, den Eltern ihre Kinder zu stehlen, und dergleichen Klagen und Anklagen mehr. Denselben Auftritt wiederholten sie im Kolleg selbst und in den Häusern mehrerer Kardinäle. Die Jesuiten hatten gut versichern, bei ihnen sei keiner der Vermißten zu finden; die Wahrscheinlichkeit, daß der Entschluß irgendwie auf ihre Einwirkung zurückgehe, war immerhin vorhanden, und das genügte den besorgten Müttern, um die Patres für ihren Schmerz büßen zu lassen.

Solche Fälle werden sich immer wiederholen, denn die menschliche Natur mit ihren Leidenschaften ändert sich nicht und das Evangelium auch nicht mit seinem harten Spruch: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert (Matth. 10, 37).

Der hl. Ignatius nahm aber diesen Vorfall zum Anlaß, an die Obern der andern italienischen Häuser des Ordens zu schreiben, man solle, wie er schon früher verordnet habe, derartige Schüler nur mit Zustimmung der Eltern ins Noviziat der Gesellschaft aufnehmen.

Eine Gelegenheit, wo diese Vorschrift wirksam wurde, ereignete sich schon im folgenden Jahre zu Neapel. Seit dem Jahre 1551 hatten die Jesuiten in dieser Stadt eine höhere Schule. Zu ihren ersten Schülern zählte der fünfzehnjährige Ottaviano Cesare, der Sohn eines Edelmanns im Dienste des Herzogs von Monte Leone. Dieser Jüngling war wiederholt aus schwerer Lebensgefahr glücklich errettet worden und hatte aus einem solchen Anlaß das Gelübde abgelegt, in einen Orden einzutreten. Er dachte dabei zunächst an die Benediktiner von Neapel, deren Abt mit der Familie bekannt war. Der Vater, dem Ottaviano den Entschluß mitteilte, war damit einverstanden. Unterdessen lernte Ottaviano seine neuen Lehrer genauer kennen

und gewann solche Verehrung für sie, daß er seine erste Absicht aufgab und sich entschloß, Jesuit zu werden. Seinem Vater gefiel die Sinnesänderung nicht, und er bestand darauf, daß er mit der Ausführung jedenfalls noch warte. Auch der Obere des Kollegs von Neapel, P. Nikolaus Bobadilla, bei dem Ottaviano sich zum Eintritt meldete, erklärte, nur wenn er die Erlaubnis der Eltern habe, könne er aufgenommen werden. Trotz aller Bitten konnte er jedoch diese Einwilligung nicht erlangen. Besonders heftig widersetzte sich die Mutter. Zuletzt erklärte Ottaviano dem Vater, er werde auch ohne seine Zustimmung eintreten. In der Tat versuchte er, als sein Vater dienstlich verreist war, nach Rom ins Noviziat zu fahren. Aber die Flucht mißlang, und die Mutter ergriff nun die strengsten Maßregeln, um ihn an seinem Vorhaben zu hindern. Alles das spielte sich 1552 und Anfang 1553 ab. Im April 1553 gelang es Ottaviano dennoch, nach Sizilien zu entfliehen. Er hatte erfahren, daß einige Neapolitaner Jesuiten Befehl erhalten hatten, nach Messina zu reisen, und eben im Begriff waren, sich einzuschiffen. Diese Gelegenheit nahm er wahr. Auf dem letzten Boote, das den Kommandanten des abgehenden Schiffes an Bord brachte, nahm er Platz, und in den nächsten Minuten war er auf hoher See. In Messina ging er mit den Jesuiten zum Kolleg und bat um Aufnahme. Der Obere von Messina, P. Hieronymus Domenech, Provinzial von Sizilien, nahm ihn vorläufig in seine Obhut und schickte ihn später in das Kolleg nach Palermo. Hier residierte der spanische Vizekönig von Sizilien, Joh. de Vega. Diesem wurde der merkwürdige Fall mitgeteilt. Er ließ sich den Flüchtling auch alsbald vorstellen und fand Gefallen an dem begabten und geweckten Ordenskandidaten. P. Domenech berichtete den Hergang sofort an den Ordensstifter Ignatius und bat um Verhaltungsbescheid.

Unterdessen war begreiflicherweise arger Aufruhr im Haus Cesare zu Neapel. Die Mutter Ottavianos wandte sich voll Entrüstung an den Rektor des Kollegs von Neapel, er solle ihr den Sohn wieder verschaffen. Dann klagte sie ihr Leid ihrer Oberherrin, der Herzogin von Monte Leone. Diese hohe Frau nahm sich der Sache warm an und schrieb alsbald an P. Domenech, er möge Ottaviano seiner Mutter heimschicken. Der Rektor von Neapel unterstützte das Gesuch. Ignatius wollte von Rom aus möglichst wenig in die Sache eingreifen, das geht aus den vorhandenen Briefen, die nicht lückenlos sind, hervor. Er begnügte sich, zu raten, die Obern in Sizilien sollten das tun, was ihnen recht und klug dünke. Im be-

sondern erklärte er sich damit einverstanden, daß P. Domenech den Ankömmling noch nicht als Novizen, sondern nur als Kandidaten behandle und ihm noch nicht das Ordenskleid gebe.

Da die brieflichen Versuche, den Ausreißer zurückzurufen, keinen Erfolg hatten, schickte die Herzogin zwei ihrer Dienstleute nach Sizilien. Diese sollten in ihrem und der Mutter Auftrag mit Ottaviano verhandeln und ihn umstimmen. In Gegenwart des Vizekönigs, des Provinzials und der beiden Abgesandten von Neapel mußte Ottaviano über seine Berufswahl Rede und Antwort stehen. Er erklärte mit großer Entschiedenheit, er wolle nicht zu seinen Eltern zurückkehren und bitte den Vizekönig, ihn bei seinem erwählten Berufe zu schützen und in diesem Sinne seinem Vater einen beruhigenden Brief zu schreiben.

Alles das scheint sich im Laufe des Aprils 1553 zugetragen zu haben. Auch das ganze übrige Jahr 1553 ist mit Versuchen der Mutter, ihres Sohnes habhaft zu werden, ausgefüllt. Mit Beihilfe ihrer sehr hohen Gönner scheint sie ernstlich mit dem Gedanken umgegangen zu sein, ihn mit Gewalt von Palermo zu entführen und nach Neapel zurückzubefördern. Jedenfalls traute man ihr in Sizilien und Rom solche Pläne zu und erwog darum mehrfach den Gedanken, Ottaviano nach Spanien zu schicken. Aus verschiedenen Gründen kam es aber nicht dazu. Im September aber reiste der Vater, Nikolaus Peter Cesare, selber nach Palermo, um seinen Sohn heimzuholen. Ottaviano war aber inzwischen wieder ins Kolleg von Messina übergesiedelt, wahrscheinlich um sein Noviziat zu beginnen. Hier also traf ihn sein Vater, und die erste Begegnung fand sehr feierlich in Gegenwart der obersten Stadt- und Gerichtsbehörden statt. Dabei erklärte Ottaviano ausführlich seinen Entschluß, dem Orden treu zu bleiben, und die Gründe, die ihn dazu bewogen, und weigerte sich in aller Form, nach Neapel zurückzukehren. Der Vater hatte auch sonst noch mehrfach Gelegenheit, seinen Sohn teils unter vier Augen teils in Gegenwart der Patres, die er öfter im Kolleg besuchte, zu sprechen, und wurde durch diese Wahrnehmungen so umgestimmt, daß er sich mit der Standeswahl Ottavianos einverstanden erklärte und ihn sogar zum Ausharren ermahnte. Nur die Mutter ließ sich nicht umstimmen. Vor Gram erkrankte sie um diese Zeit, und auf ihre erneuten Klagen hin schrieb der Herzog von Monte Leone wiederholt an den hl. Ignatius, er möge der armen Frau ihren Sohn zurückgeben, und auch der Vater Nik. Peter Cesare mußte diese Bitte unterstützen. Es ist wunderbar, mit welcher Geduld und milden Ent-

schiedenheit der Heilige sich abmüht, in langen Briefen alle Beteiligten zu überzeugen, daß er in allen erlaubten Dingen ihnen gerne zu Willen sei, daß er es aber mit seinem Gewissen nicht vereinigen könne, in eine so wohl erwogene Berufssache einzugreifen, nur um der fleischlichen Liebe einer Mutter zu dienen. Im folgenden Jahre wandte sich die Mutter an den Kardinal-Erzbischof von Neapel, Joh. Peter Carafa, und noch an zwei andere Kardinäle (Carpi und Saraseno), um durch ihre Fürsprache Ignatius umzustimmen. Ihr Mann, Herr Nik. Peter Cesare, mußte persönlich das Schreiben des Kardinals von Neapel an Ignatius nach Rom überbringen. Der Kardinal erhielt dieselbe höfliche, aber entschiedene Antwort wie die früheren Bittsteller. Der Vater setzte indessen seine Werbungen bei verschiedenen Kardinälen fort, und Ignatius sah sich gezwungen, um einer einseitigen Stimmungsmache bei Papst Julius III. vorzubeugen, auch seinerseits nach guten Fürsprechern Umschau zu halten. Er wandte sich zunächst an den Vizekönig von Sizilien, der ja über den Fall schon aufs genaueste unterrichtet war und Ottaviano persönlich kannte. Unterdessen machte man von anderer Seite den Vorschlag, die Streitfrage einem Schiedsgericht zweier Theologen zu unterbreiten, und Ignatius war sofort damit einverstanden. Dann aber änderte die Gegenpartei auf einmal ihren Plan und wollte den Papst Julius III. persönlich entscheiden lassen. Es war ihr nämlich gelungen, dem Papst durch seinen Sakristan, einen Neapolitaner, eine unrichtige Vorstellung von der Sachlage beizubringen. Ignatius fand dagegen an dem Kardinal Alvarez de Toledo O. P. einen Fürsprecher, der dem Papst auch die andere Seite des Falles darstellte, worauf dieser erklärte, er wolle sich nicht einmischen und nicht das, was der Heilige Geist gewirkt habe, zunichte machen. Der Kardinal von Neapel, Joh. Peter Carafa, war noch weiter im Sinne der Familie Cesare tätig. Er beantragte und erlangte, daß der Papst den Fall einer Kommission von drei Kardinälen zur weiteren Untersuchung übergab. Dann wußte er es so einzurichten, daß die zwei andern Kardinäle freiwillig oder unfreiwillig verzichteten und er allein die Entscheidung traf, die dahin lautete, Ignatius habe den Ottaviano nach Neapel oder nach Rom zu senden, damit seine Mutter ihn sprechen könne, andernfalls wurde strenge Kirchenstrafe angedroht. Das war im Mai 1554. Aber die andern beiden Kardinäle waren mit diesem schroffen Vorgehen Carafas nicht einverstanden, und einer von ihnen, Kardinal Carpi, ließ Ignatius sagen, er brauche sich mit der wörtlichen Ausführung nicht sehr zu beeilen.

Im Sommer 1554 kam die Mutter selbst von Neapel nach Rom. Zuerst bestürmte sie eine Anzahl von Kardinälen und machte mit ihrem Jammer großen Eindruck. Dann hatte sie eine Audienz beim Papst und wußte auch dessen innigstes Mitleid zu erregen. Auch Ignatius empfing ihren Besuch und behandelte sie mit Freundlichkeit und großem Entgegenkommen, wie es seine Art war. Ihren Zweck, die Entlassung des Sohnes aus der Gesellschaft, erreichte sie allerdings nicht, und je mehr man in Rom ihren leidenschaftlichen Charakter erkannte, um so geringeren Eindruck machten ihre wahrheitswidrigen Klagen über Entführung und gewaltsames Festhalten des Sohnes. Im November kehrte sie unverrichteter Sache nach Neapel zurück.

Um diese Zeit sprach Ignatius mehrfach die Absicht aus, Ottaviano zur Fortsetzung seiner Studien nach Rom übersiedeln zu lassen. Ehe es dazu kam, starb Julius III., und der Kardinal Carafa, der besondere Gönner der Mutter, wurde zum Papst gewählt (Mai 1555). Nun zögerte Ignatius nicht länger. Da der Provinzial Domenech von Sizilien Geschäfte halber nach Rom kommen mußte, befahl er ihm, auch Ottaviano mitzubringen. Unterwegs wurde in Neapel Halt gemacht, und Mutter und Sohn sahen sich wieder. Im September kam Ottaviano nach Rom. Hier erkrankte er ernstlich, und das gab seinen Eltern wieder neuen Anlaß, seine Heimkehr nach Neapel zu erbitten. Ignatius erwiderte, er sei gern bereit, ihrem Wunsch zu willfahren, wenn es dem Kranken heilsam sei. Einstweilen sei aber der Arzt gegen die Reise, und auch im Ordenshaus werde grundsätzlich den Kranken jede geziemende Sorge zugewandt.

Im Februar 1556 kam dann Ottaviano wirklich ins Kolleg nach Neapel, da seine Krankheit sich als langwieriges hektisches Fieber entwickelt hatte. Er erhielt die Erlaubnis, die Seinen häufig zu besuchen, im elterlichen Hause zu essen und allerlei Kleinigkeiten, die zu seiner Pflege dienen könnten, von den Seinen anzunehmen. Sein Vater aber drängte weiter, man solle ihn zum Zweck besserer Pflege ganz im elterlichen Hause wohnen lassen. Ignatius war nicht geneigt, auf diesen Wunsch einzugehen. Als aber auch der Rektor von Neapel den Vorschlag befürwortete, war er damit einverstanden. Nun ging es mit Ottavianos Befinden bald aufwärts und bald wieder abwärts. Die Krankheit drückte auch schwer auf seine Seelenstimmung, er wurde melancholisch, und sein Betragen gegen seine Eltern wurde derart, daß die Obern der Gesellschaft auf deren Klagen hin ihm ernstlich zureden mußten, sich angemessener Manieren zu befleißigen.

Bei dieser Gemütsart ist es nicht zu verwundern, daß der Kranke schließlich auch die Lust an seinem Ordensberufe verlor und den hl. Ignatius bat, ihn einstweilen, bis er wieder gesund sei, aus dem Orden zu entlassen. Ignatius antwortete ihm sehr freundlich und suchte ihm Mut einzusprechen. Auch die dortigen Obern ermahnte er, Geduld mit dem Kranken zu haben. Ignatius war damals (Juni 1556) selbst schon sehr krank, und am 31. Juli desselben Jahres starb er.

Die Last, sich mit Ottaviano und seiner Familie auseinandersetzen zu müssen, ging nun auf P. Lainez, den Nachfolger des Stifters im Amt des Generalates, über. An ihn wandte sich der Vater mit der erneuten Bitte, seinen Sohn von den Gelübden zu entbinden.

Das war aber in Ottavianos Fall keine ganz einfache Sache, da es sich um mehrere ganz verschiedenartige Gelübde handelte. Der junge Cesare hatte nämlich, wie er selbst oft genug erzählt hatte und allgemein bekannt war, schon vor seiner Flucht von Neapel für sich allein das Gelübde abgelegt, in einen Orden einzutreten, wobei er speziell an den Benediktinerorden dachte. Dann trat er tatsächlich in die Gesellschaft Jesu ein und legte die einfachen Gelübde der Scholastiker ab. Wann dies geschehen, erfahren wir nicht, wahrscheinlich im Lauf des Jahres 1555. Nun konnten die Obern der Gesellschaft allerdings einen solchen Scholastiker, wenn er sich für den Orden als ungeeignet erwies, wieder entlassen, und mit dem Ausscheiden aus dem Orden waren auch die Scholastikergelübde gelöst und der Entlassene von ihrer Pflicht entbunden. Damit war aber das andere Gelübde, in den Ordensstand zu treten, noch nicht abgenommen oder hinfällig geworden. Der Dispens von diesem Gelöbnis (ingressus in religionem) zählte damals wie heute noch zu den wenigen Gelübden, deren Lösung dem Apostolischen Stuhle in besonderer Weise vorbehalten war. Die Jesuitenobern besaßen diese Vollmacht nicht.

Laynez machte sofort in den beiden ersten Briefen, die er um Neujahr 1557 an die Familie Cesare richtete, auf den erwähnten Unterschied aufmerksam, erklärte sich aber gleichzeitig damit einverstanden, daß Ottaviano die Gesellschaft verlasse, wenn er in den Benediktinerorden übertreten wolle. Mit diesem Vorschlag waren die Cesare jetzt nicht mehr einverstanden; sie verlangten, daß Laynez den Ottaviano von allen Gelübden freispreche, und dazu war der General nicht berechtigt.

Im Januar 1558 erneuerte der Vater durch die Vermittlung des ihm bekannten P. Salmeron seine Versuche, dem P. Laynez die gewünschten

Dispense abzuringen. Er reiste sogar zu diesem Zwecke nach Brüssel, wo Salmeron sich damals aufhielt. Beide schrieben von dort an Laynez, und dieser ließ Salmeron durch P. Polanco antworten, er werde dem Cesare-Vater vorläufig nichts mehr erwidern. Das beste wäre, fügt Polanco hinzu, Ottaviano suchte sich den Dispens an anderer Stelle (d. h. unmittelbar beim Papste) zu verschaffen. Für die Gesellschaft scheine er ihm ungeeignet. Das war in der Tat auch die Ansicht des P. Laynez, und diesen Bescheid gab er ebenso dem Herzog von Monte Leone, als dieser im Laufe des Jahres 1558 noch zweimal dringend bat, er möge Ottaviano von allen Gelübden lösen. Laynez begnügte sich, dem P. Salmeron, als dieser wieder in Neapel war, die Vollmacht zu schicken, Ottaviano aus dem Orden zu entlassen. Damit aber scheinen die Cesare auch jetzt noch nicht einverstanden gewesen zu sein. Am 9. Oktober 1559 meldete Salmeron von Neapel an Laynez, der Vater des Ottaviano plane eine Audienz beim Papste, um die Gelübde lösen zu lassen. Laynez antwortete, das möge er immerhin tun; er glaube aber, auch wenn das ganze Kollegium der Kardinäle Fürsprache für ihn einlegte, würde der Papst den Dispens nicht gewähren. Habe er doch gewisse hohe Personen auf die Galeeren geschickt, weil sie in diesem Stücke sich nicht korrekt benommen hätten. Im übrigen wiederholte er die Anweisung, Salmeron möge Ottaviano aus der Gesellschaft entlassen, wenn er es für angebracht halte. Das ist denn auch ohne Zweifel geschehen, obwohl uns Nachrichten darüber fehlen. Mit diesem Endergebnis verschwindet der arme Ottaviano Cesare aus der Geschichte — er ist verschollen.

Das ist die Geschichte eines Ordensberufes, wie ähnliche in alter und neuer Zeit sehr oft vorgekommen sind. In diesem Falle aber sind die Akten darüber im Archiv der Gesellschaft Jesu mit annähernder Vollständigkeit erhalten und von den spanischen Jesuiten in ihren großartigen Monumenta Historica Societatis Iesu getreu veröffentlicht worden. Aus dieser Fundgrube hat Dr. Hermann Stoeckius, den unsere Leser schon lange als tüchtigen Jesuitenforscher kennen, den ganzen „Rechtsstreit zwischen Gesellschaft Jesu und Elternhaus" mit großem Fleiß und beinahe übertriebener Akribie herausgehoben und zu einer stattlichen Monographie[1] verarbeitet, die gerade kurz vor dem Kriege erschienen ist. Weitere Er-

[1] Hermann Stoeckius, Ottaviano Cesare, ein Rechtsstreit zwischen Gesellschaft Jesu und Elternhaus. gr. 8° (80 S.) Heidelberg 1914, Winter. [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung Heinrich Lanz, Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1914, 7. Abhandlung.]

gänzungen aus andern Archiven oder Publikationen zu entdecken und zu erfragen, ist ihm nicht gelungen.

So ergibt sich für den geschulten Historiker der Übelstand, daß alle Berichte von einer der zwei streitenden Parteien herrühren. Aus diesem Grunde und aus allgemein methodischen Gründen steht Dr. Stoeckius seinen Quellen kritisch und mit kühler Zurückhaltung gegenüber. Daraus ist ihm kein Vorwurf zu machen, es ist sein gutes Recht und seine Pflicht. Im einzelnen aber will uns scheinen, als habe er bei seiner Kritik mehrfach keine ganz glückliche Hand gehabt. Zunächst sehen wir eine schwerwiegende Unterlassung darin, daß der Verfasser bei Erwähnung des Papstes Paul IV. (Carafa) und des Anteils, den er an dem Streite nahm, mit keinem Wort auf den so ungemein charakteristischen großen Kampf dieses Reformpapstes gegen die „Sfratati", die ausgesprungenen Religiosen, die sich trotz Gelübden und Kirchengesetzen teils mit, teils ohne Ordenskleid in der Welt umhertrieben, eingegangen ist. Ludwig v. Pastor hat in seiner Geschichte der Päpste den Hergang höchst dramatisch geschildert. Wer die erzählten Begebenheiten so erkennen und beurteilen will, „wie sie wirklich gewesen" (Stoeckius S. 79), der darf diesen Umstand nicht außer acht lassen, denn nur so fällt das richtige Licht auf das Verhalten, das sowohl Ignatius als Laynez dem zudringlichen Anspruch der Cesare gegenüber beobachteten. Vielleicht wäre es dann auch Stoeckius nicht begegnet, jene Briefstelle von den hohen Personen, die der Papst „auf die Galeeren geschickt" (d. h. zu den Galeeren verurteilt hat; sie wird von ihm zweimal: S. 8 und S. 78 verwertet), so ganz falsch zu übersetzen und in ihrer Tragweite zu verkennen. Es gibt noch eine Anzahl Stellen, wo wir durch die Art, wie der Verfasser die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit Polancos und anderer Briefschreiber ohne hinreichende Beweise in Zweifel zieht, peinlich berührt werden. Man sieht daraus von neuem, wie schwer es selbst einem fast leidenschaftlich nach Objektivität und Gerechtigkeit strebenden Historiker wird, sich im katholischen Dogma, Kirchenrecht und Moralsystem und besonders in der praktisch-katholischen Weise des Denkens und Fühlens so weit zurechtzufinden, daß er sich auf diesen Gebieten ohne ständige Gefahr des Straucheln bewegen kann. Diejenigen „Historiker" aber, die dem Verfasser sogar in wissenschaftlich sich gebenden Organen aus der angestrebten Unparteilichkeit schwere Vorwürfe erhoben, werden durch derlei kleine Zugeständnisse an ihr Bedürfnis des Kritisierens doch nicht befriedigt. Matthias Reichmann S. J.

Besprechungen.

Geschichte der Aszese.

Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle. Par le P. Henri Watrigant S. J. [Collection de la Bibliothèque des Exercices. Nr. 59.] gr. 8° (84 S.) Paris 1919, Lethielleux. *Fr.* 2.50

Von den Christen, die das heutzutage gebräuchliche geistliche Leben führen, haben die wenigsten eine Ahnung davon, wie sehr sie hierin wie in andern Dingen von einer geschichtlichen Entwicklung zehren. Es scheint ihnen selbstverständlich, daß sie ihre Betrachtung machen, und zwar nach der von ihnen erlernten Methode, daß sie ihr Gewissen erforschen, und zwar auf diese oder jene bestimmte, schulmäßig in Büchern niedergelegte Art. Dem ist aber durchaus nicht so, sondern die Aszese in ihrer gegenwärtigen Ausgestaltung ist ein geschichtliches Gebilde.

Das Heft, das wir hier anzeigen, ist eine der vielen Vorarbeiten, die noch erfordert sind, bis man einmal an eine wissenschaftliche Geschichte der Aszese denken kann. Sie geht aus von dem Gegensatze zwischen der geordnet fortschreitenden, methodischen, diskursiven Betrachtung und der formlosen, amorphen, „einfachen" Betrachtung. Welches ist die ältere, oder, wie der Unterton der Frage bei manchen lautet: Welches ist die bessere? Watrigant verspricht einen ausgebreiteten Nachweis, daß die methodische Betrachtung nicht erst vom hl. Ignatius von Loyola stammt, sondern bereits mit der ältesten katholischen Überlieferung mehr oder minder gegeben war. Er gesteht aber zu, daß sie seit dem 12. Jahrhundert, insbesondere seit Hugo von St. Viktor, der Schriften „Über die Weise zu beten" und „Über das Betrachten oder die Kunst zu betrachten" verfaßte, ausgesprochener in ein System gebracht wurde. Im 13. Jahrhundert sucht man unter dem Einfluß der Hochscholastiker die Formeln schärfer zu fassen. Vom Ende des 14. Jahrhunderts an dringt die methodische Betrachtung unter Führung der „Brüder vom gemeinsamen Leben" und der Augustinerkongregation von Windesheim, auf die Bonaventura wirkte, immer mehr in die Aszese ein; es mehren sich die scalae, „Stufen", „Treppen", „Leitern", die Wochenreihen von Betrachtungsstoffen, deren Nachklang noch die „Wochen" in den Exerzitien des hl. Ignatius sein mögen. In diesen Abschnitt der Entwicklung gehören die drei geistlichen Schriftsteller, die im vorliegenden Hefte zur Sprache kommen.

Der erste von ihnen, der ehrwürdige Ludwig Barbo, war Prior der Augustiner von St. Georg auf Alga bei Venedig, als ihn Gregor XII. 1408 zum Abte der Benediktinerabtei St. Justina in Padua ernannte. Die Reform, die er hier

mit Glück unternahm, führte eine Reihe von Abteien zu der einflußreichen „Kongregation von St. Justina in Padua", später „von Cassino" genannt, zusammen. Für diese schrieb er, bereits Bischof von Treviso geworden, eine „Art zu betrachten und zu beten". Watrigant druckt die kleine Schrift ab nach der ersten Venediger Ausgabe 1523, von der die in Deutschland am besten zugängliche, der Regensburger Ausgabe des Exercitatorium von Cisneros 1856 beigegebenen Fassung dem Wortlaute nach erheblich abweicht. Barbo bietet, nachdem er im ersten Teile zum mündlichen Gebet angeleitet hat, im zweiten Teile Betrachtungspunkte für die verschiedenen Wochentage: am Sonntag betrachte man die Liebe Gottes gegen uns, am Montag den Fall Adams, am Dienstag die Menschwerdung, am Mittwoch die Mühen Jesu, am Donnerstag seine Verfolgungen, am Freitag das Leiden, am Samstag den Abstieg zur Hölle, die Auferstehung und die Himmelfahrt. Er nennt dies in Punkten (punctualiter) betrachten. Doch gibt er Punkte weniger innerhalb der Geheimnisse, stellt diese vielmehr einfach ihrem Ablaufe nach vor, wobei er großes Gewicht darauf legt, daß man lebhaft anschaue, als wäre man dabei, mitempfinde, mitspreche, Dienste anbiete und leiste, Ansprachen des Herrn höre. „Stelle dir vor", heißt es z. B. beim Kreuzweg, „du hörest das Geschrei jener heiligen Frauen, und stelle dir vor, du weinest mit ihnen; denn ich glaube wahrhaft, daß du in Wahrheit weinen wirst." Die Einleitungsworte zu den Punkten geben eine Begriffsbestimmung: in der Betrachtung werden vor dem Verstande die Werke Gottes, die Ordnung und Schönheit der Geschöpfe dargestellt; dabei verweile er, bis der Affekt erglühe und der Dienst Gottes süß werde. Barbos Affekt ist ungemein warm. Von der Beschauung sagt er kurz: „Über den dritten Grad, die Beschauung, gibt es keine Lehre", verheißt jedoch bestimmt, daß man dazu gelangen werde, wenn man in Reinheit des Herzens und Demut die vorstehende oder eine ähnliche Betrachtungsweise einhalte.

Barbos Anweisung nimmt sich indessen wie ein tastender Versuch aus, wenn man sie neben den „Rosengarten geistlicher Übungen" von Mauburnus stellt. Johannes Mombaer oder Johannes von Brüssel war Windesheimer Chorherr auf dem Agnetenberg, wo er geraume Zeit mit Thomas von Kempen zusammenlebte, betätigte dann noch 1497 Klosterreformen in Frankreich und starb 1503 zu Paris. 1494 erschien sein allzuwenig bekanntes, ausgezeichnetes Werk über die klösterliche Vollkommenheit: Rosetum exercitiorum spiritualium, in der uns vorliegenden fünften Ausgabe (Douai 1620), ein Foliant von 834 Seiten. Der erste Teil handelt von der aktiven mehr reinigenden Vollkommenheit unter dem Sinnbilde der weißen Rose, der zweite von der Betrachtung wie von roten Rosen als Sinnbildern der Andacht, der dritte, der aber im Texte nur als letzter Titel des zweiten Teiles gegeben ist, von der Liebe zu Gott wie von „feurigen Herzensrosen" (S. 33b 469).

Schon die Einleitung, die dem ersten Teile vorangeht, beschäftigt sich mit der Betrachtung und gibt ihr nach gründlichen Erörterungen den Vorzug vor dem mündlichen Gebet. Auch legt bereits der erste Teil viele Betrachtungspunkte vor

doch mit stetem Hinblick auf die klösterliche Tätigkeit. Im zweiten Teile aber finden wir die Betrachtung rein für sich. Zuerst, im Meditatorium, wird ihre Methode angegeben. Mauburnus will, daß man bestimmte Punkte (meditabilia puncta) vorbereite; kein anderer Kunstgriff fördere so sehr. Allerdings soll man zunächst nur einen Stoff von geringem Umfange vornehmen (punctulum), einen „kleinen Bissen zum Zerkauen". Dennoch soll man, wie schon Gerson und Johannes Nider rieten, die Punkte zahlreich zur Hand haben, um sich wenigstens durch die Fülle zu helfen, wenn man nicht in die Tiefe kann. Viele geistliche Gerichte soll man auftragen, damit kein Überdruß entstehe; man soll den Köcher mit Pfeilen anfüllen. Wer nicht in solcher Weise sich vorsieht, zerstreut sich, schweift haltlos umher, verkommt, zerfließt. Aber dasselbe geschieht, von besonderer Gabe und Gnade abgesehen, auch dem, der nicht eine geordnete Weise hat, die gewählten Punkte zu bearbeiten (ordinatae contemplationis series). Und da verwertet nun Mauburnus, da die Alten mehr von der Vorbereitung der Betrachtung als von dieser selber sprächen, die scala meditatoria des 1489 verstorbenen Johannes Wessel Gansfort, eines sonst etwas unruhigen, zuletzt nominalistischen Magisters, aber von vielen Zeitgenossen hochgeschätzt und mit Thomas von Kempen befreundet. Sie fußt auf der Dreizahl der Geistesvermögen: Gedächtnis, Verstand, Wille (siehe schon S. 16 b), gibt aber bei jedem der drei wieder mehrere Akte als „Stufen" an und zieht für die einzelnen Stufen nochmals die mannigfachen Einteilungen heran, die den Gebildeten jener Zeit aus Rhetorik und Philosophie so geläufig waren, wie sie uns fremd geworden sind. Es gibt nichts so Eingehendes in den gewöhnlich bekannten Schriften über Betrachtung. Mit dringenden Worten empfiehlt Mauburnus die „Leiter" oder „Treppe", indem er auf Jakobsleiter und Tempeltreppe hinweist; man solle ausharren bei diesem Besteigen des Berges Gottes und diesem Entzünden des Feuers in feuchtem Holze; der selige Erfolg werde nicht ausbleiben. Der Anfänger möge an Feiertagen eine Betrachtung wenigstens zum Teil schriftlich niederlegen und einem Erfahrenen vorweisen; weise Männer hätten diesen Rat erprobt. Mauburnus baut dann im ganzen übrigen zweiten Teile nach dem gegebenen Grundriß eigene Skalen über das Leben und Leiden des Herrn, die Wohltaten Gottes (beneficiarium, 46 Folioseiten), die Mutter Gottes, die Engel, Apostel und andern Heiligen, die großen Wahrheiten. Er faßt seine Punkte gern in Hexameter zusammen, die freilich, weil er die Stichworte in irgendeiner prosodisch passenden Form wählen muß, selten einen Sinn als grammatische Sätze haben. Watrigant druckt die wichtigsten Teile des Meditatorium ab. Er wundert sich, daß so wenige Verfasser von Betrachtungsbüchern den Gedanken gehabt haben, es zu benutzen. In Wahrheit ist das ganze Rosetum ein Werk von überraschendem Reichtum, eine Fundgrube der Aszetik, eine kostbare Anleitung, wie ein Mensch sich ein inneres Königtum aufbauen könnte.

Zuletzt beschäftigt sich Watrigant mit dem Reformator und Abt von Monserrat Garcia de Cisneros, der 1500 sein „Geistliches Übungsbuch", eines der klassischen Werke der benediktinischen Frömmigkeit, ein kurzes, aber umfassendes Handbuch der monastischen Vollkommenheit, verfaßte. Unsere Zeitschrift hat schon

wiederholt Anlaß genommen, von diesem bedeutsamen Werk und seinen Beziehungen zu dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius zu sprechen; es erübrigt sich darnach, noch einmal zu sagen, wie sehr Cisneros ein vorignatianischer Zeuge für die nach Zeit und Methode geregelte Betrachtung ist. Das Neue, was Watrigant vorlegt, ist vor allem der Nachweis, daß mit Recht Cisneros sein Buch eine Kompilation nennt. Von Kapitel zu Kapitel werden die Quellen und der bisher ungeahnte Umfang ihrer Benutzung aufgezeigt. Mauburnus spielt dabei nicht die letzte Rolle. Es ist nur ein Beispiel aus vielen, daß Cisneros' 23. Kapitel, wo der Ordensmann zur allabendlichen Danksagung angeleitet wird, das in Gebetsform übersetzte, sonst wenig veränderte Schema aus dem Beneficiarium des Rosetum (cap. 1, membr. 3, p. 581) bildet. Doch hütet sich Watrigant, in Cisneros einen äußerlichen Zusammensteller ohne gestaltende Kraft sehen zu wollen. Die Darlegung hat einen eigenen Reiz dadurch, daß man einen Begriff davon bekommt, mit welcher Literatur damalige Geistesmänner arbeiteten. Hier wie in dem ganzen Heft eröffnen sich neue, den Geist fesselnde und das Herz erhebende Ausblicke.

Otto Zimmermann S. J.

Deutsche Literatur.

1. Das große Leuchten. Ein Roman aus dem schwäbischen Bauernkriege. Von Juliana von Stockhausen. kl. 8° (160 u. 156 S.) Kempten o. J. [1919], Kösel. *M* 7.50; geb. *M* 9.—
2. Der deutsche Held. Von E. von Handel-Mazzetti. kl. 8° (548 S.) Kempten 1920, Kösel. Geb. *M* 9.45
3. Die wilden Goldschweine. Von Rudolf Haas. kl. 8° (324 S.) Leipzig 1920, Staackmann. *M* 18.—; geb. *M* 25.—
4. In fremden Spiegeln. Roman von Paul Keller. kl. 8° (310 S.) Breslau o. J. [1920], Bergstadtverlag. *M* 14.—; geb. *M* 20.—

Was in diesen Unglücksjahren deutsche Köpfe verwirrt und deutsche Herzen zerreißt, kann im Bilde vergangener Zeiten oder ferner Länder eher abgeklärt und erträglich scheinen als in dichterischer Gegenwartschilderung, die oft zu sehr unter dem unfertigen Eindruck des Augenblicks steht.

1. Juliana v. Stockhausen hat in ihrem Buche von der Bauernrevolution des 16. Jahrhunderts einen Stoff gewählt, der den Vergleich mit heutigen Kämpfen gewiß laut genug herausfordert. Das „große Leuchten" ist das große Glück. Die Bauern erhoffen es von der Befreiung aus der Adelsknechtschaft, der geistliche und weltliche Adel sucht es in einem Herrenleben auf Kosten der nichtadligen „Söhne Chams". Täuschung hier wie dort: das große Glück ist die wahre Liebe; der Bauerntrotz und Herrenstolz überwindet und sterbend sühnt, was das Leben verbrochen hat. Bauer und Gräfin werden so wenigstens zu Sinnbildern einer Standesversöhnung, für deren Wirklichkeit das 16. Jahrhundert noch nicht reif war.

Die Grundlinien der Hauptpersonen sind im ganzen richtig und zuweilen überraschend glücklich gezogen, aber die Ausmalung läßt ein bedauerliches Übergewicht des dichterischen Fühlens über die formende Kraft erkennen. Die Vorgänge werden nicht natürlich genug erzählt, es wird zuviel aus ihnen gemacht,

wobei dann die Mißgriffe in dem altertümelnden Deutsch und in den offenbar zu wenig beherrschten fremden Sprachen den Eindruck des mehr Gewollten als Gewachsenen noch steigern. Dagegen erfreuen gute Begabung für das Seelische und gesundes soziales Urteil.

2. Enrica v. Handel-Mazzetti führt uns vier Jahrhunderte weiter der Gegenwart zu und zeigt uns das Heil des Vaterlandes im Sieg des Rechtes über rohe Gewalt und kurzsichtige Weichheit. Der tapferste Rittmeister aus dem Heere des Siegers von Ajpern schießt einen Wiener Bürger nieder, weil dessen Sohn dem Sohne des adligen Rittmeisters bei der Bewerbung um einen Freiplatz vorgezogen worden ist. Erzherzog Karl läßt sich durch keine Bitten bewegen, den Mörder zu begnadigen, tut aber alles, um der Frau und den Kindern des Verurteilten ihr schreckliches Los zu erleichtern und den Haß des Rittmeisters gegen Gott in reuige Ergebung zu wandeln.

Wieder nimmt uns die Dichterin durch die Selbstverständlichkeit gefangen, mit der sie das alte Wien zum Leben erweckt, und durch die hinreißende Gewalt, mit der sie sich in die grenzenlos liebende Frau ebenso sicher einfühlt wie in den heldenhaften, jähzornigen Mann. Danken müssen wir für diese ergreifende Verherrlichung deutscher Treue, Innigkeit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Wenn trotzdem beim Lesen keine volle Freude aufkommt, so liegt das zunächst wohl daran, daß eigentlich nur der Rittmeister eine bedeutende Entwicklung durchmacht, und daß er diese Entwicklung mehr erleidet als bewirkt. Bewirkt wird sie durch den Erzherzog, und der tritt von vornherein so fertig vor uns, daß man sofort weiß, was er tun wird. Man erträgt es deshalb schwer, daß die Dichterin einen so lange hinhält. Auch die Frau des Rittmeisters ist im ganzen ein fertiger Charakter und außerdem für die Umwandlung ihres Mannes fast überflüssig, da der Erzherzog in sich selber genug Antrieb dazu fühlt. Ferner ist das Gefühlsleben dieser Frau in ihrer willenlosen Liebe so überspannt und in seiner Wirkung unter Umständen so schädlich, daß eine Berichtigung hier wichtiger gewesen wäre als die Zurückweisung der mütterlichen Notlügen. Vielleicht ist überhaupt der unerschöpfliche Reichtum des Gefühls die letzte Ursache der Vorzüge wie der Schwächen unserer größten Dichterin.

3. Rudolf Haas sagt selber, sein Buch könne „in gewissem Sinne“ eine „historische“ Erzählung genannt werden, weil es Zustände der letzten Zeit vor dem Weltkriege darstelle, die „endgültig vorbei“ seien. Eine Nebensache — die Heiratsgeschichte zweier Waisenkinder, die von der urwüchsigen Stammtischrunde der „wilden Goldschweine“ adoptiert sind — hält recht lose die Hauptsache zusammen: einen Ausschnitt aus dem Leben und Denken der Goldschweine, der so gewählt ist, daß der Verfasser allerlei Meinungen über nationale, soziale und mehr oder weniger religionsphilosophische Fragen zum besten geben kann. Leider hat er nicht viel mehr zu bieten als die Lebensweisheit „freisinniger“ Taufscheinkatholiken, die den Mut kirchlicher Haltung durch eine etwas lockere Gemütlichkeit ersetzen. Doppelt schade sind diese mißlungenen Seitensprünge ins Gedankliche bei einem Erzähler und Schilderer, dem auch hier wieder so köstlich kleinstädtische

Gestalten gelingen, und der offenbar für harmlosen Humor mehr befähigt ist als für die künstlerische Verkörperung weltumspannender Gedanken.

4. Paul Keller stellt sich in die unmittelbare Gegenwart. Das Treiben des revolutionären Deutschlands ekelt einen jungen deutschen Freiherrn so an, daß er sein Stammschloß verkauft, die Särge seiner Ahnen auf sein holländisches Gut bringt und dann mit den Einkünften dieses Gutes in fremden Erdteilen leben will. Aber schon während des ersten Jahres, das er in Indien zubringt, lernt er aus dem Elend der Hinduvölker den Wert seiner verlassenen Heimat kennen und kehrt reuig zu ihr zurück. Paul Keller hat das für die genügsamen Leser seiner „Bergstadt" ohne viel Kunst erzählt und ihnen dabei über die Natur und die Menschen des fernen Wunderlandes beinahe ein Reisebuch geschrieben. Gewiß haben sie sich so in ihrer Art ganz gut unterhalten; aber es bleibt doch bedauerlich, daß Paul Keller, dessen einst so verheißungsvoll sprudelnde Dichterader man noch immer auf mancher Seite schlagen fühlt, keinen höheren Ehrgeiz mehr zu kennen scheint.

Jakob Overmans S. J.

Schulpolitik.

Der Weg zum Reichsschulgesetz. Von Heinrich Schulz, Unterstaatssekretär im Reichsministerium des Innern. (IX u. 195 S.) Leipzig 1920, Quelle & Meyer. Geh. *M* 8.—; geb. *M* 12.—

Die historische Entwicklung der Reichsschulgesetzgebung in den vergangenen hundert Jahren will das Werk geben. Allzuhoch darf der Leser freilich seine Erwartungen nicht spannen. Denn einmal wird die Arbeit doch zu sehr unter den Gesichtswinkel der sozialistischen Schulbestrebungen gestellt. Die Zentralisierungsversuche unter Südern, in der Achtundvierzigerbewegung und in den Kreisen des Deutschen Lehrervereins werden nur ganz kurz skizziert, in wesentlicher Abhängigkeit von Clausnitzer, Eisenhofer und O. Schmidt. Der Löwenanteil der Darstellung (S. 33 bis Schluß) fällt den Verreichlichungsbestrebungen der Sozialdemokratie zu. Eine vorurteilslose Würdigung der Leistungen und noch mehr der leitenden Ideen der andern Parteien fehlt. Und muß bei der Anlage des Buches fehlen. Denn es beschränkt sich im wesentlichen auf eine Wiedergabe von sozialistischen Ausführungen und Reden, besonders solcher von Schulz selbst. Damit hängt eine zweite Schwäche zusammen. Parlamentsreden sind keine Geschichte, nicht einmal besonders wertvolle Geschichtsquellen, zumal sie gerade bei der Sozialdemokratie sehr häufig zum Fenster hinaus gehalten werden. Was hinter den Kulissen geredet und verhandelt wird, was als treibende Kräfte den Theaterapparat der Parlamente in Bewegung hält, das zu erfahren wäre interessant. Aber darüber bekommen wir nichts zu hören. Wie dankbar wäre man z. B. für eine Aufklärung über die Tätigkeit des Reichsschulausschusses, dem der Verfasser die Worte widmet: „Für den Ausschuß kommen allerdings nur Vertreter der Regierungen in Betracht. Von der Heranziehung außerhalb der Regierung stehender Fachleute hat man bei der Bildung dieses Ausschusses abgesehen. Aber darum hat man nicht auf die Sachkunde dieser Herren verzichtet. Die Regierungen im neuen Deutschland sind

nicht mehr die bureaukratischen Regierungen der alten Zeit. In allen Kultusministerien wirken moderne Persönlichkeiten, Politiker und Schulreformer, die ihrerseits wieder die notwendige Fühlung und Verbindung mit den freien Vereinen der Sachverständigen und mit hervorragenden Einzelpersönlichkeiten herstellen. Außerdem ist durch das parlamentarische System dafür gesorgt, daß stets die notwendige Übereinstimmung der Regierungen mit dem Volkswillen besteht oder herbeigeführt wird" (S. 155 f.). Es gab doch eine Zeit, wo ungefähr sämtliche Kultusministerien der deutschen Staaten in sozialistischen Händen waren. Was haben die von ihren sozialistischen Vorgesetzten gesandten Delegierten in Berlin beraten? Wie hat man sich im Reichsausschuß zu den be—rücksichtigten acht Leitsätzen süddeutscher Kultusminister gestellt?

Wie hat man dort die Erklärungen der württembergischen Vertreter aufgenommen, die für die Erdrosselung der verfassungsmäßig erlaubten Konfessionsschule tätig waren, obwohl sie nach eigenem Geständnis wußten, daß die Mehrheit des württembergischen Volkes für die christliche Schule ist?

Aber wenn auch das Werk in der Hauptsache, wie der Verfasser am Ende des Vorwortes bescheiden andeutet, eine Propagandaschrift für die sozialistische Schulpolitik darstellt, so hat es doch entschieden seine Bedeutung. Dafür bürgt ja schon der Name Heinrich Schulz. Schulz ist und bleibt ein fähiger Kopf und ein ehrlicher Charakter, der aus seinen Anschauungen kein Hehl macht und mit einer bewunderungswürdigen Entschiedenheit, Zähigkeit und Klugheit unverdrossen an ihrer Verwirklichung arbeitet. Seit mehr als 25 Jahren steht er nun im Dienst seiner Partei und ihres Bildungsideales, ist schon lange der Leiter ihres Bildungswesens und Vertreter ihrer Schulforderungen im Reichstag. Wenn jemand, so könnte er Aufschluß geben über die sozialistische Schultaktik. In dieser Beziehung ist lehrreich das Geständnis des Vorwortes (S. VII): „Der Gedanke der Reichsschulgesetzgebung ist älter als die sozialdemokratische Partei, er ist nur wie viele einstigen liberalen oder demokratischen Forderungen ... von der Sozialdemokratie aufgenommen worden, und zwar wie in ähnlichen Fällen, nicht aus Gefühlserwägungen, sondern aus der notwendigen realpolitischen Erkenntnis heraus, daß bestimmte schulpolitische Ziele der Sozialdemokratie leichter verwirklicht werden können, wenn bestimmte schulpolitische Forderungen der bürgerlichen Demokratie zuvor verwirklicht worden sind. In diesem Sinne habe ich in den Jahren vor dem Krieg als Schulpolitiker und Parlamentarier einen wesentlichen Teil meiner Lebensarbeit darin erblickt, dem Reichsschulgedanken den Weg bahnen zu helfen." Das muß doch für die nächste Zukunft sehr nachdenklich stimmen, auch wenn Schulz uns zum Schluß als Zukunftsziel vor die Augen stellt: „die Schule immer mehr aus dem Kampfe der politischen und religiösen Parteien herauszuziehen und die vereinte Kraft aller Parteien und Volkskreise zur technischen Hebung und Vollendung unseres deutschen Schulwesens zusammenzufassen." Das Endziel ist doch erst dann erreicht, wenn die weltliche Schule sozialistischen Gepräges durchgeführt ist? Auch die Zwangssimultanschule ist doch wohl nur aus der „notwendigen

realpolitischen Erkenntnis" heraus erstrebt, daß die „schulpolitischen Ziele der Sozialdemokratie leichter verwirklicht werden können, wenn bestimmte Forderungen der bürgerlichen Demokratie zuvor verwirklicht worden sind"? Dann wäre es allerdings für uns deutsche Katholiken eine der vordringlichsten Aufgaben, nichts als Notwehr, daß wir für die absolute Freiheit kämpfen, für unsere katholischen Kinder katholische Schulen zu verlangen. Sehr, sehr nachdenklich muß aber auch noch der Vorschlag stimmen, die Reichsschulgesetzgebung der Zukunft solle nicht in Form von eigentlichen Gesetzen, sondern von Verordnungen erfolgen, wie es für die Lehrerbildung bereits geplant ist. „Noch hat das Reich kein besonderes Verordnungsrecht für das Schulwesen, es ist aber gerade in den Sitzungen des Reichsschulausschusses wiederholt aus den Kreisen der Schulverwaltungen der Länder der Wunsch geäußert worden, das Reich möge durch Verordnungen bestimmte Fragen der Schulverwaltung regeln, damit der zeitraubende und umständliche, infolge der Vereinbarungen des Reichsschulausschusses tatsächlich auch überflüssige Weg über die Gesetzgebung der Länder erspart werde. Bei dem Lehrerbildungsgesetz werden Reich und Länder zum ersten Male vor die Frage gestellt werden, ob sie ein derartiges Verordnungsrecht für bestimmte Fälle anerkennen wollen" (S. 192). Hier liegt eine ganz ernste Gefahr. Denn der Vorschlag bedeutet nicht mehr noch weniger, als daß die Schulgesetzgebung den Teilstaaten, denen sie durch die Reichsverfassung zugestanden war, wieder genommen werden soll: also einen Bruch der Reichsverfassung. Und muß es nicht eigentlich komisch anmuten, daß ein Vertreter der Partei, die immer über Bureaukratie zu wettern wußte, nun selbst im Volksstaat, in dem das Volk all seine Angelegenheiten selbst regelt, die Schulfragen bureaukratisch geregelt haben will? Das christliche Volk wird sehr gern bereit sein, den „zeitraubenden und umständlichen Weg über die Gesetzgebung der Länder" zu gehen, wenn es sich darum handelt, sich die verfassungsmäßigen Rechte auf die konfessionelle Schule zu sichern. Denn auf Verordnungen von seiten gewisser Kultusministerien hat das christliche Volk wirklich kein Vertrauen. Die Verordnungen in Preußen und Bayern aus der Ära Hoffmann seligen Angedenkens haben abschreckend gewirkt.

Viktor Hugger S. J.

Umschau.

Tagung des Verbandes Neu-Deutschland.

Die zweite Tagung des Verbandes katholischer Schüler höherer Lehranstalten, „Neu-Deutschland", fand vom 7. bis 10. August in Fulda statt. Es kommt ihr eine kulturgeschichtliche Bedeutung zu. Das Ministerium hatte den Herrn Unterstaatssekretär Wildermann als Vertreter der Regierung entsandt, im Namen des Koblenzer Provinzialschulkollegiums wohnte Geheimrat Pähler der Versammlung bei. Kirchenfürsten und hohe weltliche Behörden hatten Glückwunschtelegramme geschickt. Die päpstliche Begrüßung kam leider zu spät.

Der führende Gedanke der neuen Jugendbewegung, Lehrer und Schüler einander zu nähern, wurde hier an einem lebendigen Beispiel zur Tat. Die freie Unterwerfung der Jungen unter die rechtmäßige Autorität und die Ehrfurcht vor der Jugend kamen zu reinem, schönem Ausdruck. Durch ihren begeisterten Schwung bewiesen 650 katholische Jungen die Lebenskraft des Verbandes, durch den Ernst der Beratungen bezeugten sie ihre sittliche Reife, durch ihr tiefes religiöses Interesse die echt katholischen Grundlagen der Bewegung.

Der hochwürdigste Herr Bischof von Fulda sprach denn auch das volle Vertrauen des deutschen Episkopats zu „Neu-Deutschland" aus, die Regierungsvertreter versprachen Wohlwollen und die Gewißheit ungestörter Arbeit.

Bei den wichtigsten Beratungen und Beschlüssen zeigten die Vertreter und Teilnehmer Besonnenheit und Maß. Mit einer Art unbewußter Logik lehnten die Jungen in den Kommissionen und den Vollsitzungen jede Überspannung der Organisation, jede allzu formelhafte Festlegung auf Verpflichtungen und einschränkende Satzungen, jede Überbürdung durch bureaukratische Kleinarbeit und Kontrolle ab. Möglichst viel Gutes in möglichst breitem Ausmaß, aber aus fröhlichfreiem Willen und eigenem Entschluß heraus.

In der Alkohol- und Nikotinfrage siegte Ernst und Maß, gegen jeden Kinobesuch glühte jugendlicher Zorn auf; Wandern und Sport fand freudige Förderung, aber neue Organisationen wurden abgelehnt.

Die warme Teilnahme an religiösen Fragen war überaus erhebend. Schon die allgemeine Kommunion am ersten Tage trotz der ermüdenden Erlebnisse des Vortages offenbarte das innerste Herz des „Neudeutschen". Bei der Aussprache über religiöse Betätigung wurde zweimal der Schlußantrag abgelehnt, während er sonst immer Anklang fand. Unter einem Sturm von Begeisterung warb man für Apostolat und Exerzitien. In einer Kommissionssitzung fielen sogar die härtesten Worte über den Mangel an religiösem und sittlichem Ernst in manchen katholischen Vereinigungen der Erwachsenen.

Von allen Seiten waren die Jungen zusammengeströmt: aus dem Rheinland und Westfalen, aus der Pfalz und aus Bayern, aus Baden, vom Niederrhein, aus Berlin, von Schlesien. Die großen katholischen Ideen hielten die Versammlung umschlungen. Kein jugendliches Gewitter, kein Übermut des Widerspruchs — ein Glück, daß solche Zwischenspiele nicht ganz fehlten — sprengten die wundervolle Einheit. Und wie viele fruchtbare Ideen wurden ausgesprochen! Ein erfahrener Herr meinte sogar, die Jugend hätte vielfach klüger gesprochen als das Alter. Unterstaatssekretär Wildermann erklärte, er sei um zehn Jahre jünger geworden. Daß aber die Jugend ernst und reif geworden war, sah man staunend; denn sie beriet unermüdlich und voll Eifer zwei Tage in fast ununterbrochenen Sitzungen vom Morgen bis zum Abend. Noch vor sechs Jahren wäre das undenkbar gewesen. Die Feuerprobe ist bestanden.

Gewiß ist nicht alles Gold; die Jugend gesteht das gern. Auch brodelt und gärt noch vieles. Aber nicht bloß die Jungen suchen und tasten, auch die Alten fragen und staunen, zweifeln und versuchen. Noch sind nicht alle Mißverständnisse hüben und drüben gehoben. Wozu hat man aber Zeit und Opfersinn und Bereitwilligkeit zum Verstehen?

Die Fuldaer Tagung bewies jedenfalls, daß „Neu-Deutschland" eine lebenskräftige, echte Jugendbewegung ist, durch und durch katholisch, in warmen Familiengeist getaucht, loyal gegen Staat und Schule, voll Vaterlandsliebe, aber ohne lärmend völkisches Brüsten, trefflich organisiert und ausgebaut. Ihr Morgenrot verkündet einen herrlichen Tag.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Von dänischer Eigenart.

Die Tausende von Kindern aus Deutschland und Österreich, die in Dänemark so überaus gastliche Aufnahme fanden, werden nach ihrer Rückkehr viel vom Lande ihrer Pflegeeltern zu erzählen haben. Es ist erfreulich, daß durch diese Kleinen Kunde von dänischer Eigenart in Kreise getragen wird, für die Dänemark und Kopenhagen kaum mehr als Namen aus dem Geographieunterricht sind.

Der Charakter des Inseldänen, zumal des Kopenhageners, spiegelt Dänemarks Landschaft und Klima wider. Idyllisch liegen die baumumkränzten Bauernhöfe im sanft gewellten Gelände; keine Ströme, nur Bäche gleiten langsam durch Wiesen, Kartoffel- und Roggenäcker; das Meer selbst ist im Sund und in den Belten wie zum zahmen Haustier geworden; der Sommer bringt keine Gluthitze und keine mächtigen Gewitter, der Winter mehr Regen als Schnee und Eis. Ebenso ist ein Grundzug im dänischen Charakter das Maßvolle, die Selbstbescheidung, der Sinn fürs Schlichte und Anspruchslose, eine Abneigung gegen alles Lärmende und Schnarrende, alles Gekünstelte, Verstiegene und Überschwengliche.

Es ist überraschend, welche Stille in der Elektrischen, im Eisenbahnwagen und auf den Straßen herrscht. Wer spricht, tut dies mit halblauter, rücksichtsvoll gedämpfter Stimme. Hört man einmal ein Gespräch über die Straße, durchs

Abteil schallen, so kann man sicher sein, es sind Ausländer und wahrscheinlich Gäste aus „dem großen Vaterlande". Maßvoll wie der Stimmaufwand ist auch das Denken, Fühlen und Streben, die Form der sprachlichen Darstellung und aller Lebensäußerungen. Die Abneigung dagegen, um vornehmer Form willen sich Gewalt anzutun, kann dem Dänen den Vorwurf der Formlosigkeit, der Stillosigkeit zuziehen. Er seinerseits rügt an deutschen Formen bald prunkende Geschmacklosigkeit, bald pedantischen, gequälten Stil. Für den Dänen, der abstraktem Denken und hohem Gedankenflug abhold ist, machen die religiösen und moralischen Wahrheiten sich weniger durch logische Begründung und kategorische Forderung als durch gefühlsinniges Beschauen geltend. Die sprachliche Darstellung bevorzugt daher Einfachheit vor rhetorischem Schwung, das suggestiv Stimmungsvolle und Anschauliche vor logischer Begründung. Die deutschen Bücher, sogar die deutschen Zeitungen sind dem Dänen zu schwerfällig und anspruchsvoll lehrreich, bald zu abstrakt in allgemeinen Erwägungen, bald zu aufdringlich in unechter Rhetorik.

Hyperbel und Superlativ liegen dem Dänen nicht; und hat er sich doch einmal von einer Stimmung fortreißen lassen, so ist er selbst der erste, der durch Selbstironie die Wirkung wegspottet. Der Däne singt wohl in einem vaterländischen Lied: „Ich meine, in Dänemark ist es am schönsten", aber das klingt so harmlos und spielend, wie wenn das Kind seine Mutter liebkost. Dagegen hört der Däne aus „Deutschland, Deutschland über alles" verletzende Anmaßung und drohende Gewalttätigkeit heraus.

Diese Gegensätzlichkeiten der seelischen Eigenart sind zwar nicht die Hauptursachen der Abneigung, die weite Kreise des dänischen Volkes gegen Deutschland erfüllt hat; die Spannung hatte ihren Grund in politischen Tatsachen, die von der Geschichte zum großen Teil wieder rückgängig gemacht worden sind. Immerhin können die Charakterverschiedenheiten einer vollkommenen Aussöhnung hindernd im Wege stehen. Liebevolles Verständnis fremder nationaler Art und rücksichtsvolle Anpassung im Verkehr sind bedeutsame Förderungen der Völkerversöhnung, zu der unser Heiliger Vater die Welt so eindringlich ermahnt.

Sigmund Stang S. J.

UT TESTI-MONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses bei der Bevölkerungsstatistik.

Seit mehr als hundert Jahren, so lange es eine geordnete staatliche Statistik in Deutschland gibt, war es in den größeren deutschen Bundesstaaten üblich, bei den allgemeinen Volkszählungen das Religionsbekenntnis der Bevölkerung festzustellen. Auch auf die Eheschließungen, Geburten und Sterbefälle wurde bei der weiteren Ausgestaltung der amtlichen deutschen Statistik die Unterscheidung nach der Religion ausgedehnt. In den andern europäischen Staaten ging man nicht so weit. Bei der Statistik der Bewegung der Bevölkerung wird nur in Ungarn in gleichem Umfang wie bei uns das Religionsbekenntnis berücksichtigt; sonst nur in England bei den Eheschließungen und in der Schweiz bei den Ehescheidungen. Für Deutschland lag in der starken konfessionellen Mischung der Bevölkerung ein Grund, diese Feststellungen weiter auszudehnen, als die übrigen Völker taten. Aber grundsätzlich bestand bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in den meisten andern europäischen Staaten die amtliche Statistik auf der Feststellung des Religionsbekenntnisses. Ganz fehlte dieselbe nur in einigen konfessionell vollständig einheitlichen Staaten, wie Spanien einerseits und in kulturell auf einer tieferen Stufe stehenden Staaten wie die Türkei und deren Vasallenstaaten anderseits. Eine Änderung trat erst ein, als in einigen romanischen Ländern von freidenkerischer Seite eine künstliche Agitation gegen die staatliche Feststellung des Religionsbekenntnisses entfacht wurde. Diese Bewegung hat dazu geführt, daß in Frankreich, Belgien und Portugal die Konfessionszählungen, die dort früher (bis zum Jahre 1876 bzw. 1846 und 1900) ohne Schwierigkeit stattgefunden hatten, aufgegeben wurden. Die englische Regierung verfährt in dieser Frage nicht konsequent; in England und Schottland finden keine Konfessionszählungen statt, wohl aber in Irland, Kanada, Südafrika, Indien und andern Siedelländern.

Für die Berechtigung der Konfessionszählungen spricht also schon die Praxis der überwiegenden Mehrzahl der Kulturstaaten. Die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses in der Bevölkerungsstatistik ist aber auch aus

inneren Gründen gerechtfertigt und wird von berufensten Fachleuten als ein Erfordernis der statistischen Wissenschaft anerkannt.

Aufgabe der Bevölkerungsstatistik ist es, nicht nur die Zahl der Bevölkerung festzustellen, sondern auch die wichtigsten Momente, welche die Bevölkerung differenzieren. Darum werden Geschlecht, Alter, Familienstand, Staatsangehörigkeit, Muttersprache, Bildungsgrad, Beruf u. a. bei der Volkszählung festgestellt. Nun ist aber die Religion, dieser wichtigste Kulturfaktor, zweifellos eines der allerbedeutsamsten Unterscheidungsmerkmale. Die Anhänger der verschiedenen Religionen schließen sich zu mehr oder minder festen Organisationen zusammen, es entstehen soziale Gebilde, die für den Staat von großer Bedeutung sind und an denen auch die soziologische Forschung nicht vorbeigehen kann. Ja die ganze Denk- und Handlungsweise des Menschen wird durch die Religion aufs tiefste beeinflußt bis in die Einzelheiten des bürgerlichen Lebens hinein, und manche Vorgänge der Bevölkerungsbewegung und insbesondere manche moralstatistische Erscheinungen würden für uns ohne Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses vollständig unverständlich sein. Der Franzose Paul Meuriot hat das auf der XIV. Tagung des Internationalen Statistischen Instituts an einem Beispiel aus der französischen Bevölkerungsstatistik erläutert. Er sagt[1]: „Jeder weiß, daß bei katholischen Bevölkerungen die Fastenzeit eine Periode verminderter Heiratshäufigkeit ist. Nun, diese Erscheinung läßt sich bei Bevölkerungen konstatieren, deren praktische religiöse Betätigung einen ganz verschiedenen Grad erreicht, in Frankreich z. B. in der Bretagne und in Burgund. In dem einen wie in dem andern Landesteil ist der Niedergang der Heiratshäufigkeit im Monat März während der gleichen Beobachtungszeit (1906 — 1911) auffallend. In den bretonischen Departements zusammen beträgt der monatliche Durchschnitt der Heiraten 8460; er verringert sich auf 1890 im März gegenüber 9480 und 12218 im Februar und April. In Burgund beträgt der monatliche Durchschnitt 1000, im März sinkt er auf weniger als 600 gegenüber 1110 im Februar und 1414 im April." Derartige Beispiele lassen sich gerade aus der deutschen Bevölkerungsstatistik und Moralstatistik in großer Zahl anführen, wie das ja bei einem konfessionell so stark gemischten Volke natürlich ist. Bei manchen dieser Erscheinungen tritt allerdings, wenn man den Dingen durch Detailforschung

[1] Institut international de statistique. XIVe sess., Sept. 1913, Rapports N. 15.

auf den Grund geht, der religiöse oder konfessionelle Faktor gegenüber andern Faktoren in den Hintergrund. So bei der Kriminalstatistik gegenüber dem Einfluß des Berufes, der sozialen Schichtung und Stammeszugehörigkeit, bei den unehelichen Geburten gegenüber dem Einfluß von Eheerschwerungen, Agglomerationsverhältnissen usw. Es gibt aber auch Erscheinungen auf dem Gebiete der Bevölkerungs- und Moralstatistik, bei denen sich der Einfluß der Religionszugehörigkeit zwar mit den Mitteln der Statistik nicht positiv nachweisen läßt, bei denen aber in Ermangelung anderer befriedigender Erklärungsversuche ein überragender Einfluß des konfessionellen Faktors in hohem Grade wahrscheinlich ist. Das trifft z. B. zu bei den großen Unterschieden, die hinsichtlich der ehelichen Fruchtbarkeit, der Selbstmord- und Ehescheidungsfrequenz zwischen dem katholischen, evangelischen und jüdischen Volksteil in Deutschland bestehen. Bei allen diesen — noch lange nicht geklärten — Erscheinungen würden wir vor unlösbaren Rätseln stehen, wenn die Unterscheidung der Bevölkerung nach der Religion in unserer amtlichen Statistik in Wegfall käme.

Die Einwendungen, die von freidenkerischer Seite gegen die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses seitens der staatlichen Statistik erhoben werden, bedürfen kaum einer Widerlegung. Man hat gesagt, die Religion sei eine Privatangelegenheit, und die Frage nach dem Religionsbekenntnis sei daher eine unberechtigte Einmischung des Staates in die Privatangelegenheiten des einzelnen. Ganz abgesehen davon, daß die Religion keineswegs eine reine Privatangelegenheit ist, könnte man mit einer derartigen Begründung noch manche andere Fragen ausschließen, die ganz allgemein bei amtlichen statistischen Erhebungen gestellt zu werden pflegen. Familiensprache, Bildungsgrad und Beruf sind zweifellos auch Privatangelegenheiten, und doch erblickt niemand in der Frage danach bei der Volkszählung einen unberechtigten Eingriff in seine individuelle Sphäre. Auch mit der Gewissensfreiheit hat die statistische Feststellung des Religionsbekenntnisses nichts zu tun, da ja nicht nach der inneren Überzeugung oder der Erfüllung religiöser Verpflichtungen, sondern lediglich nach der äußeren Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft gefragt wird.

Unter den Vertretern der wissenschaftlichen Statistik hat daher auch über die Berechtigung und die Notwendigkeit der Berücksichtigung des konfessionellen Faktors in der Bevölkerungsstatistik niemals eine Meinungsverschiedenheit bestanden. So wurde auf dem VIII. Internationalen Statistischen Kongreß zu St. Petersburg im Jahre 1872 von den dort

anwesenden hervorragenden Statistikern das Religionsbekenntnis als einer der obligatorischen Gegenstände jeder allgemeinen Volkszählung hingestellt[1]. Auf der II. Tagung des Internationalen Statistischen Instituts zu Paris im Jahre 1889 hat der französische Statistiker Fournier de Flaix die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses seitens der staatlichen Statistik auf das nachdrücklichste empfohlen[2], desgleichen auf der XIV. Tagung zu Wien im Jahre 1913 der Franzose Paul Meuriot[3]. Von deutschen Statistikern sei hier nur der Altmeister der deutschen wissenschaftlichen Statistik, G. v. Mayr, genannt, der in seinem bekannten Werke „Statistik und Gesellschaftslehre"[4] sagt: „Die Differenzierung der Bevölkerung nach dem Religionsbekenntnis bietet ein erhebliches sozialwissenschaftliches Interesse. Aus der Religionsgemeinschaft erwachsen besondere mit mehr oder minder fester Organisation ausgestattete soziale Gebilde, deren wissenschaftliche Erkenntnis zu den Aufgaben der soziologischen Forschung gehört. Für die statistische Forschung bleibt auf diesem Gebiete zweierlei zu tun. Einmal kommt es darauf an, die Massenerscheinungen im besondern sozialen Leben der Religionsgesellschaft zu erfassen.... Außerdem aber begründet die Zugehörigkeit der einzelnen Individuen zu einer gegebenen Religionsgemeinschaft eine bedeutungsvolle soziale Differenzierung der Elemente der Bevölkerung, welche bei der statistischen Untersuchung der Bestandsmasse der Bevölkerung gewürdigt werden muß."

Die im vorhergehenden angeführten äußeren und inneren Gründe für die Berücksichtigung des Religionsbekenntnisses bei den staatlichen statistischen Erhebungen haben die deutsche Volksvertretung bewogen, in der Reichsverfassung und in dem neuen Personenstandsgesetz die Beibehaltung der bisherigen konfessionsstatistischen Feststellungen zu beschließen. Nach der ursprünglichen Fassung des Artikels 136, Absatz 3 der Reichsverfassung konnte es zweifelhaft sein, ob die Fortführung der Konfessionsstatistik in der in Deutschland bisher üblichen Form möglich sein werde. Es hieß dort nämlich: „Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren." Das konnte so aufgefaßt werden, als ob auch bei den Volks-

---

[1] Congrès International de Statistique à St-Petersbourg. Programme. (St-Petersbourg 1872) 25.

[2] Bulletin de l'Institut International de Statistique t. IV, 2e livraison, (Rome 1890) 125.

[3] Institut International de Statistique. XIVe sess., Sept. 1913, Rapports N. 15.

[4] II. Band; Bevölkerungsstatistik (Freiburg, Leipzig u. Tübingen 1897) 109.

zählungen und bei der Statistik der Bewegung der Bevölkerung die Verpflichtung zur Angabe des Religionsbekenntnisses in Wegfall kommen sollte. Eine solche Deutung würde aber nicht dem Zweck entsprochen haben, der den Gesetzgeber zur Aufnahme jener Bestimmung veranlaßte. Dieser Zweck ist klar ersichtlich aus Absatz 1 und 2 des § 136, in denen die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte und der Zulassung zu öffentlichen Ämtern von dem religiösen Bekenntnis hervorgehoben wird. Es sollte verhütet werden, daß bei Verleihung öffentlicher Ämter die Angehörigen irgendeiner Religionsgemeinschaft bevorzugt oder benachteiligt würden, wie das bisher ja leider nur allzu oft vorgekommen ist. Dieser Zweck ließ sich am sichersten dadurch erreichen, daß die Frage nach dem Religionsbekenntnis aus den Personalangaben der Bewerber ganz ausgeschaltet wurde, soweit nicht, wie beim Lehramt an konfessionellen Schulen, die Natur des Amtes eine Ausnahme erheischte. Das und nur das war der Sinn des § 136. Damit aber nicht über die Absicht des Gesetzgebers hinaus dem § 136 Absatz 3 eine der wissenschaftlichen Forschung hinderliche Deutung gegeben werden könne, wurde auf eine Anregung aus der Kommission hin dem oben angeführten Satze des § 136 eine erläuternde Einschränkung beigefügt, so daß jetzt der Absatz 3 in seiner endgültigen Fassung folgenden Wortlaut hat:

„Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur so weit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, als davon Rechte oder Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert."

Die Kenntnis dieser Entstehungsgeschichte des § 136 Absatz 3 der Reichsverfassung ist deshalb von Nutzen, weil daraus klar hervorgeht, daß es die ausgesprochene Absicht des Gesetzgebers war, die Fortführung der bisher üblichen konfessionsstatistischen Erhebungen sicherzustellen. Das gilt sowohl für die Berücksichtigung des religiösen Faktors bei der Statistik des Standes der Bevölkerung wie bei derjenigen der Bevölkerungsbewegung. Bezüglich der Statistik der Bevölkerungsbewegung kommt diese Absicht aber auch zum Ausdruck in dem § 82 a des neuen Personenstandsgesetzes vom 11. Juni 1920. Das Gesetz bestimmt, daß bei Beurkundungen von Geburten, Eheschließungen und Sterbefällen seitens der Standesämter die Angaben über die Religion der Eltern der Geborenen, der Verlobten und der Gestorbenen in Zukunft unterbleiben sollen. Aber die Standesbeamten haben nach § 82 a in jedem Fall statistische Zählzettel auszufüllen, wobei auch jedesmal das Religionsbekenntnis zu berücksichtigen ist. Was diese Zählzettel im einzelnen enthalten

sollen, ist weder im Gesetze selbst noch in den Ausführungsbestimmungen für das Reich festgelegt. Der entsprechende § 3 der Ausführungsbestimmungen für das Reich gibt aber die folgenden allgemeinen Anweisungen, denen sich die Einzelbestimmungen der Landeszentralbehörden anpassen müssen:

„Die Standesbeamten haben zu statistischen Zwecken bei Gelegenheit der Beurkundung von Geburten die Religion der Eltern, bei Eheschließungen die Religion der Verlobten, bei Sterbefällen die Religion der Verstorbenen zu erfragen und in der von der Landeszentralbehörde zu bestimmenden Weise zu vermerken. Die Vermerke sind derart einzurichten und aufzubewahren, daß den Religionsgesellschaften, denen die Eltern oder die Verlobten angehören, oder der Religionsgesellschaft, der der Verstorbene zuletzt angehört hat, die Auskünfte erteilt werden können, die sie nach § 82a des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung zu beanspruchen haben. . . . Für die Gewährung der Auskünfte darf von den Religionsgesellschaften nur die Erstattung der baren Auslagen verlangt werden."

Diese Bestimmungen sind von der allergrößten Bedeutung für die kirchliche Statistik und damit auch für die Seelsorge, der ja die kirchliche Statistik zu dienen berufen ist. Ohne die Mitwirkung der Standesämter und der örtlichen Statistischen Ämter bei Feststellung der zu einer Pfarrei gehörenden Katholiken, der Eheschließungen, Geburten und Sterbefälle von Pfarrangehörigen würde es in großen städtischen, Industrie- und Diasporapfarreien für die Pfarrämter ganz unmöglich sein, über den Bestand der Pfarrangehörigen und die Änderungen des Bestandes durch Zuzüge und Abwanderungen, durch Eheschließungen, Geburten und Sterbefälle erschöpfende Auskunft zu erhalten. Es würde uns gehen wie in den Vereinigten Staaten: in allen großen Stadt- und Industriepfarreien gäbe es zahlreiche Katholiken, in ganz Deutschland vielleicht Hunderttausende, von deren Existenz den Pfarrämtern nichts bekannt wäre; sie würden Ehen schließen, Kinder zeugen und aus dem Leben scheiden, ohne daß die Pfarrämter etwas davon gewahr würden. Das ist der Grund, weshalb in Nordamerika im letzten Jahrhundert der Kirche mehr Anhänger verloren gegangen sind als in irgendeinem andern Lande der Erde, und diese Gefahr drohte auch uns, wenn der § 136 Absatz 3 der Reichsverfassung in seiner ursprünglichen Formulierung ohne einschränkende Erläuterung Gesetz geworden wäre. Wir müssen daher die Verbesserung dieser Bestimmungen dankbar anerkennen und uns bemühen, die Rechte, die das Gesetz den Religionsgesellschaften verleiht, im Interesse der Seelsorge auszunutzen. Es sind daher auch in allen deutschen Diözesen auf Grund eines Beschlusses der diesjährigen Fuldaer Bischofs-

konferenz folgende Anweisungen über die Verpflichtung zur Einholung standesamtlicher Auskünfte ergangen:

„1. Alle Pfarr- und Rektoratsämter sind von nun an verpflichtet, die standesamtlichen Auskünfte regelmäßig einzuholen. In Städten mit mehreren katholischen Pfarreien kann man den Standesbeamten nicht zumuten, daß sie feststellen, zu welcher der Pfarreien die Eltern des Neugeborenen, die standesamtlich Getrauten oder der Verstorbene gehören. Es wird deshalb bestimmt, daß in solchen Fällen nicht die einzelnen Pfarr- und Rektoratsämter die Auskünfte von den Standesämtern erbitten, sondern eine von den Pfarrämtern hierzu beauftragte Stelle, etwa der Herr Dechant, ein bereits bestehendes kirchliches Meldeamt, die Kartothekzentrale oder das örtliche Caritassekretariat. Diese Stelle hat dann die Verteilung an die zuständigen Pfarr- und Rektoratsämter sofort vorzunehmen. In den Städten sowie in ausgedehnten Diasporagemeinden sind die Auskünfte mindestens einmal in jeder Woche einzuholen, in ländlichen Gemeinden mindestens monatlich.

2. Die Art der Einforderung der Auskünfte muß einheitlich geschehen, und zwar in der Weise, daß die Pfarr- und Rektoratsämter bzw. in Orten mit mehreren Pfarreien die mit der Einholung beauftragte Stelle von den Standesämtern Abschrift der für das Statistische Landesamt bestimmten Zählzettel erbitten. ... Der Standesbeamte muß jedoch veranlaßt werden, auf der Durchschrift noch die Wohnung der Eltern des Neugeborenen bzw. der standesamtlich Getrauten bzw. des Verstorbenen zu vermerken, da diese aus den Eintragungen an sich nicht ersichtlich ist. Ohne Wohnungsangabe wäre aber eine Zustellung an das zuständige Pfarr- und Rektoratsamt unmöglich.

3. Wenn einem Pfarr- und Rektoratsamt eine Auskunft zugestellt wird, für die es nicht zuständig ist, so ist es verpflichtet, die Auskunft unverzüglich dem zuständigen Pfarr- oder Rektoratsamte zu übermitteln.

4. Auf der vom Standesamt erhaltenen Abschrift der Zählzettel ist unten zu vermerken:

a) bei Geburten, ob das Kind katholisch getauft wurde und wann;
b) bei Eheschließungen, ob katholische Trauung stattfand und wann;
c) bei Sterbefällen, ob katholisch-kirchliche Beerdigung stattfand und wann.

Totgeburten sind nicht zu berücksichtigen.

5. Die in erster Linie für die Seelsorge nutzbar zu machenden Auskünfte sind sorgfältig zu sammeln, nach Ablauf des Jahres genau auszuzählen und die Ergebnisse in den jährlich auszufüllenden statistischen Zählbogen einzutragen. Die Zählzettel sind dann dem Zählbogen beizufügen und mit diesem bis zum 1. Februar eines jeden Jahres an den Herrn Dechanten (Erzpriester) zu senden. ...

Die Auskünfte der Polizei- oder städtischen Meldeämter über Umzüge, Zu- und Wegzüge werden von dem veränderten Personenstandsgesetz nicht berührt."

Das sind außerordentlich zweckmäßige Bestimmungen, die von großem Verständnis für die Bedeutung der Sache und für die praktische Durchführung zeugen. Wenn diese Vorschriften gewissenhaft beobachtet werden, dann werden die Pfarrämter auch in Zukunft genau unterrichtet sein über den Bestand der Pfarrangehörigen und über den Bevölkerungswechsel innerhalb der Pfarrei, ja noch besser als bisher. Es handelt sich um eine Sache, die für die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland von einschneidender Bedeutung ist. Die Pfarrgeistlichkeit, von deren Mitwirkung die Durchführung in erster Linie abhängt, trifft also eine große Verantwortung. Aber auch die Mitwirkung der katholischen Laienwelt ist erforderlich. Die katholischen Parlamentarier und Publizisten müssen dafür eintreten, daß die gesetzlichen Bestimmungen aufrechterhalten bleiben und durchgeführt werden. Andere ihrer Kirche treuergebene Laien können der Pfarrgeistlichkeit bei Einholung der Auskünfte, Einrichtung von kirchlichen Meldeämtern und Kartothekzentralen sehr wertvolle Dienste leisten, namentlich in großen städtischen und Diasporapfarreien. Das ist eine Betätigung des Laienapostolates, die nicht wenig dazu beiträgt, Seelen, die sonst aus Mangel an Verbindung mit ihrem zuständigen Seelsorger aufs höchste gefährdet werden, vor dem Untergang zu bewahren.

Hermann A. Krose S. J.

Scholastische und moderne Philosophie.

Ein hervorstechender erfreulicher Zug unserer heutigen Zeit ist die ständig wachsende Hingabe an Fragen der Welt- und Lebensanschauung. Es ist kein bloßes Aufflackern einer schnell verrauchenden Begeisterung, sondern ein tiefernstes Nachgehen und unverdrossenes Ringen nach philosophischer Erkenntnis, der die feste Überzeugung von dem hohen sittlich-religiösen Wert klarer, prinzipienfester Einsichten zugrunde liegt. In dem Zudrang unserer frischen Akademiker zu den philosophischen Vorlesungen, in den vielfachen Erzeugnissen gediegener Bücher, Zeitschriften und Leitartikeln in der Tagespresse, in den von sorgenschweren Männern und Frauen besuchten Vortragsabenden kommt diese mächtige Bewegung deutlich zum Ausdruck. Bezeichnend ist auch, daß angesehene Fachkenner der Einzelwissenschaften ein lebhaftes Bedürfnis nach Grundlegung oder Abschluß ihrer Studien durch Philosophie empfinden: Vertreter der Physik und Mathematik nicht minder als die der Geschichte und Religionsfächer, der Politik und des Wirtschaftslebens.

So sehr auch diese Erscheinung beim ersten, oberflächlichen Anblick überraschen mag, ebenso naturgemäß wird sie der tiefer und geschichtlich nachdenkende Beobachter finden. Nur der heutige Gegensatz zum Tiefstand des ausgehenden vorigen Jahrhunderts läßt uns dieses philosophische Wiedererwachen als etwas Neues empfinden. Liegt denn nicht allem Erfassen des Besondern das Wissen um die letzten Wahrheiten, wenigstens halbdunkel und ahnungsvoll, zugrunde? Weisen nicht die Ergebnisse aller Einzelwissenschaften den forschenden Geist gebieterisch über sich selbst hinaus? Führten nicht auch geschichtlich nachweisbar die höchsten Interessen den Menschengeist immer wieder zu diesen philosophischen Höhenbetrachtungen? Nur den weltfremden Spekulationen des romantischen Idealismus, der einseitigen Pflege der materialistisch orientierten Naturwissenschaften und der kurzsichtigen Überschätzung rein technischen Könnens hat es Deutschland zu verdanken, daß es seine philosophische Anlage, seine ideale Begabung und seine große Vergangenheit als Volk der Denker zeitweilig vergessen konnte.

Heute besinnt es sich wieder auf seine Hugo von St-Victor, Albert d. Gr., Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Leibniz, Bolzano, Lotze.

So erfreulich und erhebend dieser Eifer ist, so mißlich und verwirrend wirkt die geradezu sprichwörtlich gewordene Zersplitterung der heutigen Philosophie. Selbst wenn wir von den Unterschieden in der Stellungnahme zu Einzelproblemen absehen und die mannigfachen Richtungen nach dem, was sie miteinander verbindet, zusammenfassen wollen, stehen sich trotz zunehmender Annäherungsbestrebungen noch immer die Scholastik und die sog. neuere Philosophie in vieler Beziehung scharf gegenüber. Der heutige Jünger und Freund der Weltweisheit sieht sich vor beide gestellt, vielfach rat- und führerlos; er kennt weder die eine noch die andere, und trotzdem soll er sich entscheiden. Ihm in dieser Verlegenheit eine selbständige, persönliche freie Wahl zu ermöglichen, soll im Vorliegenden der Versuch gemacht und darum die Eigenart beider nach Form und Inhalt möglichst klar, kurz und scharf herausgearbeitet werden. . . .

Was zunächst die Art des Philosophierens betrifft, so liegt im Wesen der Scholastik, wie sie sich im Mittelalter im Anschluß an Aristoteles und Augustinus ausgebildet und bis zur Jetztzeit weiterentwickelt hat, ein traditioneller, korporativer Zug; sie ist unpersönlich, der einzelne tritt hinter dem Ganzen zurück. Die philosophische Autorität ist, wenn auch nicht prinzipiell, so doch tatsächlich, mitbestimmend für die philosophische Richtung. Man glaubt, wenigstens in den großen Fragen, bereits im Besitz der Wahrheit zu sein. Psychologisch ist damit gegeben, daß sie weniger auf Entdeckung von philosophischem Neuland und Aufwerfen neuer Probleme als auf die Begründung und Vertiefung des überkommenen Besitzes gerichtet ist. Wie ihr Name bereits andeutet, steht der Betrieb, die Technik im engsten Zusammenhang mit dem mündlichen Lehrvortrag.

Anders in der neueren Philosophie seit ihrem Herauswachsen aus der Renaissance und ihren ersten Vertretern Bacon von Verulam und Descartes: es schwindet die Achtung vor dem Überlieferten, ihre Anfänge bedeuten geradezu den Bruch mit der Vorzeit. Darum weist sie auch keine fortschreitende, organische Entwicklung auf, in der die folgenden Denker auf den Forschungsergebnissen ihrer Vorgänger als einem gesicherten Wahrheitsbesitz aufbauen könnten; vielmehr glauben die bedeutenderen Philosophen das Fundament des neuen Wissenschaftsgebäudes erst legen zu müssen. Infolgedessen zeichnen sie sich durch Reichtum an Problemstellungen aus, dem freilich die Klarheit und Richtigkeit der Lösung häufig wenig entspricht.

Darum rückt auch das Persönliche weit stärker in den Vordergrund als früher, wie ja auch das moderne Denken nicht aus der Schule, sondern aus der ganzen kulturellen Umwelt und dem kritischen Suchen des Einzelnen erwächst.

Mit dieser verschiedenen Art zu philosophieren hängt ein weiterer Zug zusammen: Geschlossenheit und Einstimmigkeit in der Scholastik, Zwiespältigkeit und Disharmonie in der Neuzeit. In der Scholastik, mögen wir nun das Mittelalter oder die Jetztzeit ins Auge fassen, haben wir zunächst ziemlich eindeutige Kunstausdrücke, d. h. eine einheitliche Terminologie, im großen ganzen sogar dieselbe Sprache, das stilistisch einfache, aber durchsichtig und logisch aufgebaute Latein. Die Methode ist überall dieselbe: die durch Aristoteles begründete und im 12. und 13. Jahrhundert bis zur Vollendung durchgeführte dialektische. Sie vereint in glücklicher Mischung die Betrachtung des Einzelnen und Allgemeinen, das anschauliche Erfahrungselement und die begriffliche Abstraktion, das Zusammenwirken der realen Seinsbestimmungen und der subjektiven Auffassungsformen. Weiterhin findet sich völliger Einklang zwischen Wissen und Glauben, zwischen den Sätzen der Offenbarung und den Vernunfteinsichten. Innerhalb der Philosophie sodann herrscht sachliche Einheit und logische Übereinstimmung zwischen ihren verschiedenen Teilgebieten, zwischen ihren theoretischen und praktischen Wissenszweigen, beispielshalber zwischen Gotteslehre und Ethik, Erkenntnislehre und Denkphysik.

In der neueren Philosophie dagegen fehlt die Kunstsprache fast vollständig, die meisten Denker schaffen sich erst ihre Terminologie. Anlage und Aufriß, Darstellung und Sprache ihrer Werke ist durchaus individuell gehalten. Sachlich begegnen wir dem buntesten Wechsel an Systemen. Selbst innerhalb ein und desselben liegen vielfach die verschiedenen Seiten unausgeglichen oder gar widersprechend nebeneinander.

Endziel der scholastischen Kleinarbeit ist die Erkenntnis des Allgemeinen, das Herausarbeiten der Formen. Was für den Mathematiker die Formeln und den Naturforscher die Gesetzmäßigkeiten, das sind für den Scholastiker die Definitionen. Träger und Ausdruck der Allgemeinkenntnisse sind die durch Abstraktion aus Einzelerfahrungen gewonnenen Begriffe. Nur durch Vermittlung der Sinneseindrücke läßt sich das Wesen und die Form der Dinge ideell fassen. Die Scholastik trägt darum einen vorwiegend begrifflichen Charakter. In weiterem Vordringen schreitet dann der Menschengeist aus der so gewonnenen Darstellung des Allgemeinen zur Erkenntnis des Besondern vor. Daher die zentrale Bedeutung der Deduktion und Syllogistik.

Die wissenschaftliche Induktion und methodische Betrachtung der Erfahrungswelt dagegen treten zurück, wenngleich anderseits das Tatsachenmaterial die Grundlagen des gesamten scholastischen Philosophierens bildet.

In der modernen Philosophie fehlt die begriffliche und deduktive Methode durchaus nicht: man denke nur an die Meditationes Descartes', die Ethica Spinozas, die Lehrbücher Wolffs, die Kritiken Kants, die Enzyklopädie Hegels, die Logischen Untersuchungen Husserls. Daneben behauptet aber die wissenschaftliche Induktion und Erfahrung einen breiten Raum: bei den englischen Empiristen, den Psychologen und Psychologisten, den Positivisten, bei Denkern wie v. Hartmann und Wundt. Auch die psychologische und geschichtliche Analyse wird stark gepflegt. Das sog. intuitive Betrachten und Erleben tritt stark in seine Rechte, eine mächtige Werbekraft geht in neuester Zeit von ihm aus, so bei Schelling, Schopenhauer, Fechner, Nietzsche, Windelband, Bergson. Freilich unterliegt diese Art leicht der Gefahr, daß die schöpferischen Intuitionen begrifflich nicht verarbeitet werden und darum als feindliche Gedankenreihen friedlich nebeneinander stehen bleiben. Dementsprechend ist die Darstellung der Neueren auch weit unmittelbarer, lebendiger, persönlicher, eindrucksvoller und packender als bei den Scholastikern. Ein gut Teil, mancherorts sogar der größte Teil ihrer Zugkraft geht von ihrer schönen, bezaubernden Sprache aus: außer Schopenhauer und Nietzsche seien da nur K. Fischer, Paulsen und Eucken genannt. Leider finden sich unter den Neuscholastikern wenige Sprachkünstler, von denen eine ähnliche Massenwirkung ausgegangen wäre.

Eine ganz besondere Färbung erhält das scholastische Denken durch seine Richtung auf das Jenseitige, das Ideale und Religiöse, während das neuzeitliche vorwiegend auf das Diesseitige und Irdische geht. In dem einzelnen Denker mag diese Bewegung meist mehr unbewußt als bewußt arbeiten, mächtig wird er indes von ihr getragen. Die mittelalterliche und glücklicherweise auch die neuzeitliche Scholastik kennt in der Ordnung, wie sie geschichtlich in die Erscheinung tritt, nur eine von der Gnade über ihr eigenes Vermögen hinaus erhobene Menschennatur, erblickt die höchste Aufgabe dieses Erdenpilgerns in der Vorbereitung auf ein ewiges in der Gottesanschauung sich auswirkendes Glück. Nicht als ob deshalb die menschliche Natur mit ihren Tätigkeiten, Rechten und Einzelzielen irgendwie beeinträchtigt oder verkümmert wäre; diese Einzelbestrebungen dürfen sich aber nicht in Gegensatz zu dem höchsten Endziel setzen, die Vernunfteinsichten können den unmittelbar von Gottes gnädiger Offenbarung ausstrahlenden Wahrheiten nicht wider-

sprechen, obgleich sie eine durchaus selbständige natürliche Wissenschaft mit ihr eigenen Erkenntnisquellen, Methoden und Aufgaben begründen, die Philosophie hat darum auch der Theologie die Wege zu bereiten. Nach alledem ist sie gleich der mittelalterlichen Kunst durchaus übersinnlich und religiös gerichtet.

Die Renaissance, aus der die neuere Philosophie geboren ist, stellt den Menschen vor ganz andere Werturteile, Ideale und Ziele. Das Übernatürliche verblaßt theoretisch und praktisch in der Öffentlichkeit und in den Augen des Einzelnen; der Kirche und ihrer Lehrautorität wird die bisherige Gefolgschaft gekündigt; mächtig ist das Persönlichkeitsgefühl und der Freiheitsdrang erwacht; losgelöst von aller Bevormundung stellt sich die Vernunft selbstbewußt auf ihr eigenes Können; Ziel der Wissenschaft ist Macht, Dienstbarmachung der Natur und Beherrschung der Diesseitskräfte. In fortschreitender Loslösung scheidet bei Luther die Offenbarung und letztlich bei Kant und den Modernisten die Religion überhaupt aus dem Bereich des theoretischen Denkens aus. Die Philosophie tritt fast ganz in den Dienst des Lebens, der Macht, der Freiheit, des irdischen Genusses, wie ja auch ihre Vertreter fast ausschließlich Laien sind. Dementsprechend weisen die verschiedenen Systeme eine weit stärkere nationale und soziale Sonderung auf, als dies bei den Scholastikern der Fall ist.

So weit die formelle Seite. . . .

Inhaltlich ist von zentraler Bedeutung die verschiedenartige Stellung zur Metaphysik oder zur Lehre vom objektiven, unabhängig vom Subjekt vorhandenen Sein. Keiner hat diesen Gegensatz besser zum Ausdruck gebracht als Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: „Es war eine Zeit, in welcher die Metaphysik die Königin aller Wissenschaften genannt wurde. . . . Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen wie Hekuba: modo maxima rerum tot generis natisque potens — tunc trahor exul, inops (Ovidius, Metam.)." Das Grundbuch der Scholastik ist die aristotelische allgemeine Seinslehre mit ihren Ausführungen über die Einheit, Analogie, Einteilung, die Prinzipien, Ursachen und den höchsten göttlichen Zielpunkt alles Seins. Auch die Bestellung der einzelnen philosophischen Gebiete, etwa der Psychologie und Kosmologie, erfolgt unter durchaus metaphysischen Gesichtspunkten und Arbeitsmethoden.

Die neuere Philosophie macht in ihrem Verhalten zur Metaphysik ihre eigenartigen, mannigfachen Wandlungen durch. Seit ihren An-

fängen bis auf Kant suchte der Rationalismus rein a priori aus der Widerspruchslosigkeit angeborener Begriffe das wirkliche Weltbild zu erfassen, während der Empirismus und Sensualismus im Grunde alle metaphysische Erkenntnis in Abrede stellte. Kant vermeinte in den Tatsachen der praktischen Vernunft, d. h. im moralischen Gesetze, den Zugang zur höheren Seinswelt gefunden zu haben, nachdem er in der Kritik der reinen Vernunft eine in Begriffen und Sätzen sich aufbauende theoretische Wissenschaft von Dingen an sich als unmöglich nachgewiesen zu haben glaubte. Seinen kritischen Grenzbestimmungen zum Trotz bauten noch zu seinen Lebzeiten und unmittelbar nach seinem Tode Fichte, Schelling, Hegel mit Berufung auf vorgebliche intellektuelle Anschauungen des Universums ihre kühnen pantheistischen Weltsysteme nach Analogie des menschlichen Bewußtseins auf, aus denen sie dann rein aprioristisch das einzelne und erfahrungsmäßig Gegebene als notwendig ableiteten. Dieser spekulative Taumel, die widersprechenden Ergebnisse der voraufgehenden Denker einerseits und die glänzenden Forschungsresultate der methodisch, induktiv und philosophisch voraussetzungslos arbeitenden Naturwissenschaften anderseits brachten dann im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts die Metaphysik um all ihr Ansehen: Empirismus, Positivismus, Kritizismus, Phänomenalismus, Psychologismus und Materialismus führten, um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen, ein wahres Nomadenleben. Erst seit Anfang der neunziger Jahre, als man in philosophischen und naturwissenschaftlichen Kreisen vom Rausch des materialistischen Entwicklungsgedankens aufzuwachen begann und sich in besseren, tieferen Köpfen wieder ein lebhaftes Bedürfnis nach idealeren Erklärungsprinzipien zu regen begann, kamen bessere Zeiten für die so geächtete Metaphysik zurück. Nach dem Vorgang v. Hartmanns forderten, um nur einige Namen zu nennen, ein Wundt und Külpe mit ihren Schulen, ein Volkelt, Becher, Messer, Scheler, Störring, Driesch eine auf vorsichtiger Prüfung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften sich aufbauende induktive oder kritische Metaphysik.

Umgekehrt zur Wertschätzung und Pflege der Metaphysik bei scholastischen und modernen Philosophen verhält sich die der Erkenntniskritik.

In der Früh- und Hochscholastik tritt, wie Kritik überhaupt, z. B. literarische und historische, so insbesondere auch Erkenntniskritik stark zurück, erst in der Spätscholastik fand sie bei den Nominalisten liebevolle Pflege. Dafür rückt sie in der Neuzeit in den Brennpunkt der philosophischen Betrachtung. In weitläufigen, eindringenden Untersuchungen forscht man

nach dem Ursprung und Geltungsbereich menschlichen Erkennens, sucht seine Tragfähigkeit im einzelnen genau zu bestimmen und macht von den Ergebnissen dieser Prüfung Möglichkeit und Berechtigung der übrigen philosophischen Fächer abhängig. Erkenntnistheorie ist darum die philosophische Grundwissenschaft. Mit seinen erkenntniskritischen Untersuchungen ist Descartes der Begründer und Kant der Beherrscher der neueren Philosophie. Aus dem 17. und 18. Jahrhundert möge auf den Essay Lockes, die Principles Berkeleys und den Enquiry Humes hingewiesen sein, aus dem 19. seien Hamilton, Mill, Helmholtz, Laas, Riehl, Lange genannt, in der Jetztzeit haben die Marburger, Badische und Grazer Schule, die Logik Husserls, die Als-Ob-Philosophie Vaihingers, der Empiriokritizismus und die Immanenzphilosophie größere Bedeutung gefunden. Diese erkenntniskritischen Untersuchungen, die nach einem Ausspruch unseres Kleutgen trotz ihrer vielfach unmöglichen idealistischen Endergebnisse rein als solche betrachtet eine wahre Bereicherung des philosophischen Denkens bedeuten, haben denn auch sehr befruchtend auf die Neuscholastik eingewirkt; es sei hier bloß an die gediegenen Ausführungen der um den neuscholastischen Fortschritt hochverdienten Mercier und Geyser erinnert. Sind Kant, die Marburger Schule und andere Kantianer in erster Linie die Erkenntniskritiker der mathematischen Naturwissenschaften, so suchen neben Dilthey vor allem Windelband, Rickert und die zahlreichen Anhänger ihrer Wertphilosophie die letzten Voraussetzungen der Kultur darzulegen und insbesondere die philosophische Theorie der Geschichtswissenschaften zu begründen.

Im innersten Zusammenhang mit der Stellung der Scholastik und Neuzeit zur Metaphysik und Erkenntniskritik steht eine andere bedeutungsvolle Eigenart. Die erstere ist wesentlich objektiv gerichtet, die letztere weist einen hervorstechenden subjektiven Zug auf; jene geht vom gegenständlich vorgefundenen Sein aus, sucht es in seiner Allgemeinheit und seinen Besonderungen begrifflich zu bestimmen und ideell zu fassen, diese nimmt ihren Weg vom Ich, vom Bewußtsein, vom Innern aus und vertieft sich vor allem in die damit aufgegebenen Fragen. Wenn wir vorhin die Aristotelische Metaphysik die reinste Verkörperung des scholastischen Gedankens nannten, so müssen wir jetzt Kants Kritik der reinen Vernunft als den Brennpunkt der neueren Philosophie bezeichnen, in dem alle seit Descartes ausgehenden modernen Denkbewegungen zusammenlaufen und von dem dann wiederum die stärksten Anregungen in der Folgezeit ausstrahlen. Die Entwicklung der Philosophie gehorcht damit einem allgemeinen Gesetz, das

wir auch auf andern Kulturgebieten, beispielsweise in der Dichtkunst, verfolgen können: die erste Dichtgattung ist die Epik, die letzte die Lyrik. Genau so in der Philosophie. Das Mittelalter ist die frische, schaffensfreudige Jugend der neuen christlichen Kultur und darum vorzugsweise auf die unpersönliche Hingabe an die metaphysische Idealordnung, an die gegebene Welt, an das Reich Gottes eingestellt. Die Neuzeit vertieft sich reflektierend, kritisch, wenn nicht gar skeptisch suchend in die eigene Vorstellungs- und Empfindungswelt, um aus ihren Tatsachen mühsam und behutsam die durch Halbdunkel führenden Ausgänge zum Kosmos aufzuhellen. Vorbildlich ist darin Descartes mit seiner Methode: nachdem er die Eigenexistenz als die Urwahrheit gewonnen hat, schließt er aus der der Seele angeborenen Idee Gottes auf dessen Dasein, aus der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen auf die räumlich ausgebreitete Außenwelt. Nach Kant gar ist das gesamte theoretische Wissen durch die Grenzen des „festen Eilandes" der Erscheinungen, d. h. der durch die aprioriischen Verstandesformen verarbeiteten Empfindungen, eingeschlossen, während ihm die den Scholastikern und andern vorkritisch denkenden Menschen objektive Welt nur ein schwankendes Meer ist, das uns trügerisch Wellenberge als Festland vorgaukelt. So könnten wir diesen Subjektivismus, den man freilich nicht mit eigenwilligem, gesetzlosem Individualismus vertauschen darf, im 19. und 20. Jahrhundert von der Bewußtseinshypostasierung oder der Ichphilosophie der Romantik bis zum kürzlich erst überwundenen Psychologismus weiter verfolgen. Daher auch die bemerkenswerte Erscheinung, daß sich neben der Erkenntnislehre die Psychologie der hingebendsten und erfolgreichsten Pflege zu erfreuen hat. In aufsteigender Linie ist sie von der Physiologie, der Betrachtung der Sinnestätigkeiten, der Untersuchung des Gedächtnisses und der Phantasie zielbewußt und kühn bis in die innerste Seelenburg, den Verstand und Willen eingedrungen. Fechner, Wundt, Ebbinghaus, E. Müller, Stumpf, Külpe mögen als Hauptführer auf diesem Entdeckungszug genannt werden.

Hiermit sind wir bereits bei dem letzten hervorstechenden Unterscheidungspunkt zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Art zu philosophieren angelangt, der wiederum eine naturgemäße fortschreitende Entwicklung bezeichnet. Das 12. und 13. Jahrhundert, diese glänzende Epoche fruchtbarsten wissenschaftlichen Schaffens, folgten auf die kriegslustigen, rohen, geistesarmen Zeitläufe, in denen sich die neuchristliche romanisch-germanische Kultur erst mühsam auf den Trümmern des zugrunde gegangenen römischen

Reiches, aus den hin und her wogenden Fluten der Völkerwanderung aufrichten mußte. Die erste, alle Geisteskräfte aufs höchste anspannende wissenschaftliche Aufgabe dieser neuen christlichen Universalmonarchie war die Aufrichtung eines spekulativ durchdachten Glaubensgebäudes, die theologische Systematisierung der Offenbarungswahrheiten. Im Zusammenhang mit diesen theologischen Interessen und dem Bekanntwerden der aristotelisch-arabischen Wissenschaft steht die damalige Ausbildung der scholastischen Philosophie. Für methodisch anzustellende einzelwissenschaftliche Untersuchungen fehlten naturgemäß Zeit und Muße, begreiflicherweise auch Hochschätzung und Verständnis. Infolgedessen mußte sich die damalige Philosophie im großen ganzen darauf beschränken, von den Erfahrungen des praktischen Lebens und jenen nicht zu unterschätzenden wissenschaftlichen Beobachtungen auszugehen, wie sie von früheren Forschern, vor allem Aristoteles, den Arabern und vereinzelten mehr empirisch gerichteten Denkern schriftlich niedergelegt waren. Dieses bescheidene Material hat die scholastische Philosophie nun freilich in vorbildlicher Weise begrifflich verarbeitet.

Ganz anders die moderne Philosophie. Die Neuzeit weist mit berechtigtem Stolz auf die reichen, köstlichen Früchte ihrer ungemein mannigfaltigen, methodisch hochentwickelten Erfahrungswissenschaften hin. Das 16. und 17. Jahrhundert sind die glänzende Epoche der mathematisch orientierten Naturwissenschaften, vor allem der Mechanik und Astronomie; das 19. und 20. Jahrhundert dürfen sich ohne Überhebung als das Zeitalter der erfahrungsmäßigen Geisteswissenschaften, besonders der Geschichte, bezeichnen. Dieser Sachverhalt bestimmt nun auch die Entwicklung der neueren Philosophie, die im engsten Zusammenhang mit den eben genannten Einzelwissenschaften steht, ja geradezu auf ihrem Grund und Boden erwächst. Die hervorragendsten Denker der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts sind durchaus naturwissenschaftlich und mathematisch orientiert: Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant. Von da treten ihnen andere zur Seite, die von den Geisteswissenschaften ausgehen: Fichte, Hegel, Dilthey, die Badische Schule mit ihren Begründern Windelband und Rickert.

Die Berufung der Philosophie auf die einwandfreien Feststellungen all dieser Erfahrungswissenschaften hat nun einmal einen gewaltigen sachlichen Umschwung in vielen Anschauungen der bisherigen Philosophie herbeigeführt, sodann andere Forschungsmethoden an Stelle der früheren gesetzt und endlich der philosophischen Betrachtung ganz neue Gebiete und Richtungen erschlossen. Die tiefste Umwälzung bedeutete die neue Naturwissenschaft für die alte

Naturphilosophie. Rücksichtslos räumten ein Descartes, Kepler, Galilei, Boyle und Newton mit den aristotelisch-mittelalterlichen vier Elementen, mit ihren Anthropomorphismen, mit ihrer Eductio formarum de potentia materiae, mit ihren Sphärengeistern, ihrem fünften unveränderlichen Stoff auf; an Stelle der früheren Wesensformen setzten sie Gesetzmäßigkeiten, an Stelle der inneren Qualitäten Materie und Bewegung. Ähnliche, wenn auch nicht so durchgreifende Veränderungen vollzogen sich in den durch die moderne Biologie, Physiologie, Psychologie, Anthropologie bedingten philosophischen Anschauungen. Wie die induktive, auf das zielbewußte, methodisch angewandte Experiment und das mathematisch-exakte Denken gestützte Forschungsweise auch zu neuen Methoden in der Philosophie führte, wurde vorhin bereits berührt; beispielsweise erheben sich jetzt auch die Geisteswissenschaften auf einem viel tieferen, breiteren Beobachtungsgrund als früher, sind in ihrem Aufriß viel induktiver und straffer durchgeführt als ehedem. Man denke nur an den Cours de sociologie positive von Comte, an die heute so eifrig gepflegte Ethik, Staatsphilosophie, Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, Ethnologie und Völkerpsychologie. Neue, aussichtsreiche Gebiete endlich sind der jüngeren Philosophie vor allem durch die Geschichte und ihr verwandte Wissenschaften erschlossen. Sie liegen vorzugsweise in der Denkrichtung, wie sie von Fichte und Hegel vorgezeichnet und von ihren Anhängern weiterverfolgt wurde. Da ist zunächst die in früheren Jahrhunderten fast nur in der monumentalen Civitas Dei des großzügigen Afrikaners angebaute Philosophie der Geschichte. Nahe verwandt damit sind die bereits erwähnten Bestrebungen der Badischen Schule. Die heutzutage so vielfach geförderte Ästhetik ist eine ganz junge Wissenschaft. Letztlich gibt uns die in unsern Tagen fast zu stark gepflegte Geschichte der Philosophie so viel neue Fragen auf, daß wir die Erfüllung des so oft geäußerten Wunsches, es möge der Jetztzeit ein zusammenfassendes Genie wie Aristoteles oder Albert d. Gr. erstehen und die Forschungsergebnisse der Vorgänger philosophisch aufarbeiten, nahezu als eine Aufgabe bezeichnen möchten, die das Kräftemaß eines einzelnen übersteigt. Neben diesen Geisteswissenschaften haben auch die Naturwissenschaften zu scharfsinnigen philosophischen Untersuchungen geführt; wir heben aus ihnen bloß die von Mill und Sigwart aufgestellten Theorien über die Induktion hervor, weiterhin die Darlegungen über die Grundlagen der Mathematik und Naturphilosophie, das Unendliche, die nichteuklidische Geometrie, über Raum und Zeit und die Einheit der Naturkräfte.

Einerlei für den Augenblick, ob die Lösung all dieser Fragen eine bedeutsame und das Wahrheitsstreben befriedigende ist, an dieser Stelle sei bloß die Bereicherung und Befruchtung hervorgehoben, die das menschliche Denken durch das intuitive Hinweisen auf bislang wenig oder kaum erforschtes Wissensgebiet erfahren hat.

* * *

Diese Gegenüberstellung tut dar, daß beide, scholastische und moderne Philosophie, ihre eigenen Vorzüge haben, daß aber die Scholastik als Ganzes genommen der Neuzeit weit überlegen ist und daß ihr deshalb von selbst die Führerrolle zufällt. Wie aber alles Menschliche, so wird auch die Neuscholastik, um uns in den folgenden Ausführungen auf die Gegenwart zu beschränken, trotz ihrer großen Vorzüge einer Vervollkommnung fähig sein, der sie großenteils durch kritische Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie zugeführt werden könnte.

Was die Neuscholastik vor allem andern unvergleichlich über ihre Gegnerin erhebt, ist ihr Wahrheitsgehalt, sind ihre unvergänglichen, durch Jahrtausende siegreich bewährten Grundanschauungen: der abbildende Charakter der höheren Erkenntnis, die Absolutheit und Unveränderlichkeit der Wahrheit, die Möglichkeit, das Ding an sich, die körperliche Außenwelt, die methaphysische Idealordnung, das Geistige und das Absolute, wenn auch unvollkommen, so doch wahrhaft mit dem Verstand zu erfassen, die objektive Geltung des Kausalgesetzes. Wie ein ragender, unzerstörbarer Fels steht die Philosophia perennis da inmitten der gegen sie anstürmenden Wogen all der neuen Erkenntnistheorien, die die Möglichkeit sicherer, unveränderlicher, objektiv gültiger Erkenntnisse leugnen. Wie auf diesen philosophischen Teilgebieten, so ist es auch auf den andern: so in der Seelen- und Gotteslehre, in der Auffassung vom Zweck und der Aufgabe des Lebens. Eine höchst beachtenswerte Erscheinung ist darum auch, daß viele Glanzstücke der neueren Philosophie, die wegen der Unkenntnis der Scholastik als eine neue philosophische Entdeckung gefeiert wurden, nur eine Wiederholung oder Erneuerung alter Bestandstücke der Vorzeit sind: ich erinnere hier bloß an weite Ausführungen in Lotzes Mikrokosmos, an Husserls Logische Untersuchungen und Windelbands Normen und Werte.

Darum hat auch die Scholastik als solche trotz ihrer begrifflich abstrakten Form so viel lebendigen Zusammenhang mit dem vernünftigen, mit dem praktischen Leben. Ihre allgemeinen Prinzipien liegen der unbefangenen Denkweise und tatsächlichen Arbeitsmethode der übrigen Wissen-

schaften zugrunde. Die Geschichtsforschung ist ganz durch die scholastische Ansicht von der Wahrheit der Außenwelt, der Sinnes- und Verstandeserkenntnis und der menschlichen Aussage bedingt; Physik und andere Zweige der Naturwissenschaften sind nur in der scholastischen Auffassung von der Geltung des Kausalsatzes, der Existenz ausgedehnter Wesen, der Geltung der Naturgesetze möglich; der Jurist entscheidet ständig im Einklang mit der scholastischen Lehre von der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit, der Verpflichtung unumstößlicher Sitten- und Rechtsgesetze, der Notwendigkeit einer staatlichen Ordnung mit ihrer bindenden Autorität, der von Gott ausgehenden Forderung des Eigentums. Der Pantheismus Spinozas, der Idealismus Kants und seiner zahllosen Schüler, der Positivismus Comtes, der Pessimismus Schopenhauers, die Staatsordnung Hegels, der Entwicklungsgedanke Spencers, das Übermenschentum Nietzsches, die Beseelungslehre Fechners, die Ethik Herbarts, die Evolution créatrice Bergsons versagen in den meisten dieser tiefernsten, entscheidungsvollen Fragen.

Dieser Wahrheitsgehalt und dieses Urvernünftige in der Scholastik schließen zwei weitere Vorzüge ein: ihre organische Einheit oder systematische Geschlossenheit und ihre geschichtliche Kontinuität verbunden mit ständigem Fortschritt. Wir haben es nicht nötig, die diesbezüglichen Andeutungen, die wir vorhin gemacht haben, noch weiter auszuführen. Die Tatsache, daß sich diese Züge in hervorragendem Grade in der Scholastik finden, während die neuere Philosophie die gegenteiligen aufweist, ist offenkundig und wird allgemein zugegeben. Wir möchten hier nur auf das Bedeutsame dieser Erscheinung hinweisen. Alles Leben im einzelnen Organismus, alle Wirksamkeit im Universum, jede Einzelwissenschaft wie Biologie, Mathematik, Astronomie, Geschichte oder Arzneikunde, jedes Kunstwerk, mag es eine Sixtinische Madonna oder einen Laokoon darstellen; jede bedeutsame Einzelpersönlichkeit und jedes gesunde Staatsgefüge weisen Einheit und Geschlossenheit, Kontinuität und Zusammenhang mit ihrer Umwelt auf. Wenn nun unter allen philosophischen Systemen einzig die Scholastik diesem großen Weltgesetz folgt, dann offenbart sie damit allein schon ihre gesunde, naturwüchsige Lebenskraft, ihre königliche Herkunft aus dem Reich der Ewigkeit und Wahrheit, ihre erhabene, angestammte Herrscheraufgabe.

Keine geringere Empfehlung als der Wahrheitsgehalt und die Einheit der scholastischen Philosophie ist ihre vielberufene Methode. Die Scholastik legt genau den Fragepunkt dar, umschreibt scharf das zu behandelnde Problem, umgrenzt eindeutig die zur Sprache kommenden Begriffe, so daß

man klar weiß, worum es sich handelt und vor allem auch, worum nicht, so daß ein Abschweifen vom Gegenstand unmöglich ist; danach werden Einwände gegen die aufzustellende These erhoben. Psychologisch ist dieses Vorgehen äußerst wirksam: der Geist ist nunmehr kritisch eingestellt, das Gewicht der vorzuführenden Gründe ohne persönliche Voreingenommenheit, ohne den bestechenden Einfluß von Autorität vorsichtig und nüchtern abzuwägen. Es folgt die Beweisführung, meist sind es mehrere Gedankenreihen, die von verschiedenem Standpunkt aus, unter stets neuem Gesichtswinkel das zu untersuchende Geistesfeld aufhellen. Dabei wird bei einer längeren, schwierigen Darlegung jedesmal das syllogistische, kettenförmige Verfahren eingeschlagen. Schritt für Schritt, nicht im Sturm, dringt der wissenschaftliche Kämpe in sicherem Siegeszug voran, bis er auf der Höhe angelangt ist. Aber auch jetzt ruht er noch nicht. Mit unerbittlicher Logik beutet er seine Stellung aus, zieht alle Folgerungen, die sich aus seiner Beweisführung ergeben, vertreibt durch scharfsinnige Unterscheidung und glückliche Lösung der eingangs erhobenen Schwierigkeiten den Gegner aus seinen verborgenen Schlupfwinkeln. Ein so kritischer, scharfer Kopf wie Kant hat wiederholt die Vorzüge dieser Methode anerkannt, und er selbst erklärt in der bekannten Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, er wolle sein Grundbuch nach ihren Regeln anlegen, wenngleich er letztere, ungeschichtlich wie er dachte, auf Wolff zurückführte. Lange vor ihm hatte Leibniz mit förmlicher Begeisterung das Lob der scholastischen Dialektik gefeiert und sein ganzes langes Leben hindurch die größten Anstrengungen zu ihrer Neubelebung gemacht. Von ihm übernahm sie dann Wolff und führte sie auch in seine deutsch geschriebenen Lehrbücher ein.

Ganz anders ist es um die heutige Philosophie bestellt. Zu Beginn der neueren Philosophie, als die Scholastik das allgemeine wissenschaftliche Leben noch beherrschte, schrieben die Philosophen streng systematisch: man denke nur an die Meditationes und Principia Descartes', an die Ethica more geometrico descripta Spinozas, an die Naturalis philosophiae principia mathematica Newtons, an die Lehrbücher Wolffs. Aber bereits Leibniz fand bei seiner zersplitternden Vielgeschäftigkeit nicht mehr die Muße, größere konstruktive Werke zu verfassen. Im 18. Jahrhundert schrieben die oberflächlichen englischen und französischen Empiristen, Sensualisten und Deisten so ziemlich im „Modeton", denen sich die „Popularphilosophen" würdig anreihten. Auf die schwerfällige, breitspurige

und dunkle, aber immerhin begrifflich scharfe Darstellung Kants folgte die fast ungenießbare, teilweise phantastische Art der Romantik. In der Folgezeit ist zwar methodisch und literarisch vieles gesunder geworden, aber auch heute noch zeichnet sich vielfach die deutsche Philosophie durch ihre ahnungsvolle Dunkelheit, feierliche Schwerfälligkeit und weltfremde Ausdrucksweise aus. So fehlt es uns heute, namentlich auch wegen des Überwucherns der Detailkenntnisse, ganz allgemein an logischer Schulung, begrifflicher Schärfe, widerspruchsvoller Durchführung eines philosophischen Prinzips und Wertschätzung des einfach klaren philosophischen Gedankens überhaupt.

Unsere Zeit des alogischen Impressionismus, der gefühlsbetonten Intuitionen, des subjektiven Erlebens, des geschichtlichen Einfühlens, der psychologischen Analyse und des wissenschaftlichen Einzelwissens täte gut daran, mit diesem „platonischen" Element, wie man es — ungeschichtlich genug — zu nennen beliebt, die so beschriebene aristotelisch-scholastische Methode kräftig zu verbinden, nötigenfalls ersteres durch letztere zu berichtigen. Wäre es nicht zweckdienlich, um damit einer wiederholt öffentlich ausgesprochenen Mahnung unserer Bischöfe und einem schon so oft geäußerten Wunsch ernster, weitblickender Laien entgegenzukommen, wenn den höheren Jahrgängen unserer Gymnasiasten, unsern Akademikern und letztlich auch den Alten Herren Gelegenheit geboten würde, sich philosophisch zu schulen: beispielsweise in den Zirkeln des Neudeutschland und Quickborn, in den regelmäßigen Versammlungen unserer Studentenvereine, in den Vorträgen des Verbandes katholischer Akademiker! Wenn wir nach der Mahnung des alten Horaz: Vos exemplaria Graeca nocturna versate manu, versate diurna, behufs klassisch-formeller Schulung noch im 20. Jahrhundert bei den Alten in die Schule gehen, dann hat auch für unsere Zeit das Wort Alberts d. Gr. noch seine Bedeutung: scito philosophum non perfici nisi per cognitionem Platonis et Aristotelis, d. h. der griechisch-mittelalterlichen Philosophie. Einerseits ist ein so erfreulicher Heißhunger nach gründlicher Aufklärung in Weltanschauungsfragen vorhanden und anderseits finden sich verhältnismäßig so wenige Köpfe, die sich in diesen schwierigen Problemen zurechtfinden, die auch nur einen einzigen stichhaltigen metaphysischen Beweis für die Geistigkeit der Seele und das Dasein Gottes durchdenken können.

* * *

So unparteiisch wir im Vorausgehenden die Lichtseiten der Neuscholastik zu würdigen suchten, ebenso unbefangen müssen wir auch auf die Schatten-

seiten ihrer Vertreter hinweisen. Ist sie der neueren Philosophie gegenüber auch die berufene Führerin, so müssen doch ihre Jünger, wenn anders sie als Theoretiker auf der Höhe der Wissenschaft stehen und praktisch der vielerorts geächteten und großenteils unbekannten scholastischen Wahrheit wieder Heimatsrecht verschaffen wollen, von der neueren Philosophie und den ihr verwandten Einzelwissenschaften lernen.

Unsere Charakteristik der Neuzeit bekundete mit unumstößlicher Gewißheit als ihren Hauptvorzug die bekannte Gabe der Problemstellung, ihr scharfsinniges kritisches Erfassen der Schwierigkeiten, ihr Ahnen und Entdecken von philosophischen Neulanden. Wenn wir als gerechte Historiker Platon wegen seiner genialen Ausblicke in weite Fernen bewundern und ihn in dieser Beziehung hoch über Aristoteles stellen, obschon sich bei diesem weit mehr an Bleibendem und Wahrheitselementen findet, dann müssen wir ebenso billig bei den Neueren die genannten Vorzüge trotz ihrer mannigfachen Irrtümer anerkennen. Aus der Kampfesstellung, welche die Neuscholastiker notgedrungen gegen viele Vertreter der modernen Philosophie als gegen ihre gefährlichsten Gegner und mehr noch als gehässige Feinde des katholischen Dogmas und Unterwühler christlicher Sitte einnehmen mußten, ist es psychologisch durchaus erklärlich, wenn sie bislang wenig auf den positiven, gesunden Ertrag ihrer Systeme eingingen. Jetzt, nachdem die Scholastik an Boden und Ansehen gewonnen hat, wo viele Akademiker unbefriedigt von den Zeitirrtümern wieder Rat und Aufklärung bei ihr suchen, ist es an der Zeit, auch das Wahre und Bedeutsame an gedanklichen Motiven und Einzeluntersuchungen der nichtscholastischen Denker aufzuarbeiten und in das eigene System einzubauen. Nur durch ein solch weitblickendes und weitherziges Verfahren kann die Scholastik lebendige, wirksame Fühlung mit den weiteren Kreisen unserer Gebildeten, die ja meist in den Anschauungen der modernen Philosophie aufgewachsen sind, bekommen und so aus ihrem engen Kreis heraus tieferen Einfluß auf die lebendige Wirklichkeit gewinnen. Freilich gehören zu dieser Aufarbeitung, will man gemäß der weisen Mahnung des hl. Ignatius dem Irrtum und seinen Vertretern keinen Vorschub leisten, ein sicheres und klares Urteils- und Abwägungsvermögen, unentwegte Prinzipienfestigkeit und eine umfassende Kenntnis der scholastischen und neuzeitlichen Philosophie.

Neben der Aufarbeitung der sachlich modernen Fragen sind die Neuscholastiker vor eine zweite wichtige und schwierige Aufgabe gestellt. Wir sagten vorhin, Aristoteles und das Mittelalter hätten im großen ganzen

ihre Begriffe und Leitsätze durch eine scharfsinnige Verarbeitung der vorwissenschaftlichen Beobachtungen und Erfahrungen gewonnen, während sich die neuere Philosophie im engsten Zusammenhang mit den Ergebnissen und Methoden der modernen hochentwickelten Einzelwissenschaften entwickelt habe. Haben wir weiterhin als die Stärke des Mittelalters die Metaphysik bezeichnet, so wiesen wir auf die Kritik als den hervorstechendsten Zug in der Neuzeit hin. Infolgedessen genügen häufig die Beweisführungen und Ableitungen oder die philosophischen Methoden, welche die Vorzeit mit Recht angewandt hat und welche an sich auch heute noch nichts von ihrer Kraft eingebüßt haben, dem von den Einzelwissenschaften, von den Begriffen und Methoden der antischolastischen Philosophie herkommenden modernen Menschen nicht mehr. Darum sieht sich der Neuscholastiker, der der Wahrheit seiner überlegenen Weltanschauung bei der Jetztzeit siegreichen Eingang verschaffen will, häufig genötigt, gangbare Verbindungsbrücken zwischen der Anschauungsweise von heute und den aus der griechisch-mittelalterlichen Umwelt abgeleiteten Denkformen zu schlagen. Einige Beispiele mögen unsere Gedanken erläutern. Aristoteles und die Scholastiker haben den grundlegenden, vielumstrittenen Begriff der Substanz logisch aus dem Bau der Sprache, der Stellung des Subjektes im Satze, ontologisch aus der Tatsache der Veränderung, der ein letzter Träger zugrunde liegt, abgeleitet. Das sind gewiß gute Begründungen. Dem heutigen Sprachkenner und Naturforscher und vor allem dem neuzeitlichen Philosophen fehlen dagegen fast alle geschichtlichen und sachlichen Voraussetzungen für solche Gedankengänge. Ähnlich ist es mit dem gleich zentralen und vieldeutigen Begriff der Kausalität, den Aristoteles in Anknüpfung an die Untersuchungen der vorsokratischen Naturphilosophen aus der Betrachtung des Werdeprozesses und der Bewegung gewinnt. Wer demnach — um uns auf diesen Fall zu beschränken — das alle Wissenschaften tragende Kausalgesetz nach dem Stand der heutigen Forschung erschöpfend behandeln will, der muß sich einmal mit den philosophischen Aufstellungen eines Spinoza, Hume und Kant, mit den Theorien der Immanenzphilosophie, des Phänomenalismus und des psycho-physischen Parallelismus auseinandersetzen, sodann wird er die Arbeitsmethoden und Denkweisen der Natur- und Geisteswissenschaften wie Physik, Chemie, Geschichte, Soziologie, Experimentalpsychologie zur Grundlage seiner Spekulation machen müssen. Erst dadurch ist dem Neuscholastiker die Möglichkeit gegeben, die bestehenden Vorurteile gegen seine Beweisführung zu heben, die vom modernen Zuhörer zu ihm hinüberführenden

Zwischenglieder einzufügen, die aus dessen wissenschaftlichen Überzeugungen sich ergebenden Schlußfolgerungen zu ziehen. Damit sind dann die Verbindungsfäden gespannt, die vom heutigen Denken zum scholastischen hinführen.

So gingen die Schöpfer und Führer der Scholastik voran. Aristoteles gewinnt seine Problemstellung meist in Anlehnung an seine Vorgänger; in kritischer Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern und Platon scheidet er Wahrheit und Irrtum. Die heiligen Väter hatten in schweren Geisteskämpfen mit der griechisch-römisch-orientalischen Weltweisheit die Göttlichkeit des Christentums zu verteidigen, aber getreu ihrem oft angeführten Vergleich mit den Spolia Aegyptiorum, mit denen sich das auserwählte Volk auf Geheiß Gottes bereichern durfte, nahmen sie ohne ängstliche Sorgen die geistigen Güter des klassischen Heidentums herüber. Augustin vor allen feiert mit hohen Lobsprüchen die Neuplatoniker, die doch die wissenschaftlich gefährlichsten Feinde der christlichen Lehre waren, und anerkennt dankbar, daß er durch das Studium ihrer Werke den Weg vom manichäischen Materialismus zum wahren Spiritualismus gefunden habe. Obschon die Araber seit Jahrhunderten der Schrecken der Christenheit gewesen waren und ihre bedeutendsten Denker, vor allem Averroes, in scharfem Gegensatz zu den vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung standen, so entnahmen ihnen doch die christlichen Scholastiker weite Gedankenmassen und beriefen sich häufig und namentlich auf ihre Autorität.

Ist nicht auch jede Wahrheit, in wessen Geist sie immer aufleuchtet, ein Strahl göttlichen Lichtes, macht nicht ihr Besitz, auch wenn sie in einer unwürdigen Behausung wohnt, der göttlichen Weisheit ähnlich! Von dieser wirklich großen Auffassung und diesem sieghaften Optimismus waren jene erhabenen Lichtträger geleitet, ähnlich wie die kraftvollen Glaubensboten, die aus dem Marmor der heidnischen Tempel und dem Mosaik der Kaiserpaläste Wohnungen für den wahren Gott aufrichteten.

Diese weithezige Richtung auf das Ganze, die ständige Fühlungnahme mit der Gegenwart, das Sicheinsetzen für die Bedürfnisse der Jetztzeit schützt den Scholastiker vor der großen Gefahr, die mit dem glücklichen Besitz ererbten Gutes notwendig verbunden ist und der Neuscholastiker ebensowohl unterlegen sind wie die Spätscholastik des Mittelalters: vor dem Sichverlieren in Spitzfindigkeiten und Überbieten in Abstraktionen, vor dem selbstsichern Pochen auf liebgewonnene, bedeutungslose Schulmeinungen als vermeintlich wichtige Fragen, vor dem Mangel an Aufnahmefähigkeit für neue Probleme und an gerechter Beurteilung fremder

Ansichten. Kein Geringerer als der große Scholastiker zu Beginn des 16. Jahrhunderts, der Dominikaner Melchior Cano, findet für diese Art von Scholastikern harte Worte; er klagt, „es hätten sich viele Professoren auf den Universitäten gefunden, welche ihre Darlegungen mit fadenscheinigen Gründen angefüllt hätten. Unter Tränen müsse er gestehen, daß zu einer Zeit, wo die Irrlehren aus Deutschland eingedrungen seien, denen die Gottesgelehrten in voller Waffenrüstung hätten entgegentreten müssen, sie nur Spielzeug nach Art von Kindern gehabt hätten" (De locis theol. IX 1). Zwei Mißstände seien vor allem abzustellen: zunächst dürfe man nicht kritiklos Unbewiesenes als bewiesen und Unsicheres als sicher ausgeben. Sodann dürfe man seine Zeit nicht mit weitentlegenen, spitzfindigen und belanglosen Fragen vergeuden (IX 7).

Unsere Ausführungen dürften gezeigt haben, daß die Neuscholastik, in der vorgezeichneten Weise gepflegt, auch in unsern Tagen noch die siegreiche Führerin, die überlegene Herrscherin, die edle Wahrheitsträgerin auf dem Gebiete der Philosophie ist. So mögen denn ihre berufenen Pfleger und begeisterten Freunde nach dem Vorbild unseres großen deutschen Leibniz Altes und Neues harmonisch miteinander verbinden: modern kritische Problemstellung und mittelalterliche objektive Metaphysik, platonische Ideenfülle und aristotelische Begriffsschärfe, augustinisches Erleben und thomistisches Systematisieren. Am Schluß seines Discours de métaphysique, wo er zum erstenmal und am ausführlichsten seine eigene neue Philosophie darlegt, wo er die geniale Synthese neuzeitlicher Wirkursächlichkeit mit mittelalterlicher Zweckbetrachtung entwickelt, bemerkt er ebenso bescheiden wie tiefsinnig, alles das habe uns in unvergleichlich erhabener und überlegener Weise der himmlische Lehrmeister, Jesus Christus, vorgetragen. In der Tat, der Heiland verlangt vom Verkünder des göttlichen Wortes, daß er aus seinem Wissensschatze Neues und Altes herauslange (Matth. 13, 52). Und er selbst betont in der Bergpredigt, diesem inhaltreichen Programm seines Evangeliums, ebenso nachdrücklich, daß er nicht gekommen sei, das alte Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, wie er anderseits im gleichen Atemzug vielfache und bedeutsame Ergänzungen und Vervollkommnungen an demselben vollzieht und die auf rein menschliche Autorität gestützten, überlebten Zutaten als nichtig erklärt und aufhebt (Matth. 5, 17).

Bernhard Jansen S. J.

Die Friedenstätigkeit Benedikts XV.

Der Friedensgedanke Benedikts XV. läßt sich kurz in die Worte fassen, mit denen er schon im Geheimen Konsistorium vom 6. Dezember 1915 die Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Friedens gezeichnet hat[1]:

„Zur Anbahnung eines Friedens, wie ihn die gesamte Welt so heiß ersehnt — d. h. eines gerechten und dauernden Friedens, nicht eines Friedens, der nur einer Partei Vorteile brächte —, kann wahrhaftig der Weg zu einem glücklichen Ende führen. ... In einem unmittelbaren oder mittelbaren Meinungsaustausch sollten endlich einmal mit ernstem Willen und reinem Pflichtbewußtsein offen und klar eines jeden Ansprüche und Begründung dargelegt und sorgfältig erwogen werden, selbstverständlich so, daß ungerechte und übertriebene Forderungen aufgegeben, die andern aber, wenn nötig, auch unter Schaffung eines billigen Ausgleichs zugestanden werden. Es ist natürlich unbedingt notwendig — hier wie bei jedem Streit unter Menschen, der durch die Streitenden selbst geschlichtet werden soll, daß seitens der einen wie der andern Partei von den vorgesteckten Zielen oder den vorher erhofften Vorteilen etwas abgestrichen oder preisgegeben werde. Solche Zugeständnisse müssen aber, auch wenn sie ein Opfer in sich schließen, von beiden Seiten gern gemacht werden, wenn man nicht vor Gott und den Menschen die Schuld an der Fortdauer dieses entsetzlichen Blutbades, ohne Beispiel in der Weltgeschichte, tragen will, eines Blutbades, das bei weiterer Fortdauer für Europa gar wohl Ursache und Beginn des Herabsinkens von jener stolzen Höhe der Kultur bedeuten kann, zu der es an der Hand der christlichen Religion emporgestiegen ist."

Der Papst kennt also bloß einen Frieden ehrlicher gegenseitiger Versöhnung, der nicht bloß durch Kriegsglück und wirtschaftliche Vorteile des Siegers, sondern auch durch sittliche Rücksichten, durch die berechtigten

[1] Acta Apost. Sedis VII (1915) 510 f. Alle 24 Friedensäußerungen des Papstes bis 1. August 1917 einschließlich sind im Urtext und in der deutschen Übersetzung herausgegeben von Dr. Arnold Struker, Die Kundgebungen Benedikts XV. zum Weltfrieden. Freiburg 1917.

Wünsche und Forderungen beider Teile, durch das allgemeine Wohl Europas und der ganzen Welt bestimmt ist.

Benedikt XV. hörte nicht auf, die Kriegführenden immer und immer wieder zum Frieden zu mahnen. Indes schienen seine Worte ungehört zu verhallen, als endlich am 12. Dezember 1916 die Mittelmächte mit einem Friedensangebot an ihre Gegner herantraten und selbst den Papst um seine Unterstützung baten. Man war auf die Antwort des Vatikans gespannt. Daß Rom sich zu unserem Angebot äußern werde, dessen glaubte man sicher sein zu können. Der Papst hatte ja am 28. Juli 1915 feierlich erklärt: „Gesegnet sei, wer zuerst den Ölzweig emporhebt und dem Feinde die Hand entgegenstreckt mit dem Angebot verständiger Friedensbedingungen." Um so größer war die Enttäuschung, als der Vatikan sich vollständig auszuschweigen schien. Das Urteil der dem Papst gleichgültig oder feindselig gegenüberstehenden Presse war fertig: Benedikt XV. hatte sich verraten. Er hatte mit seinen vielen Friedensäußerungen bloß der Entente dienen wollen. Das Urteil war jedoch verfrüht. Ein deutsch abgefaßter Bericht der päpstlichen Staatssekretarie an Kardinal v. Hartmann vom 7. März 1917 klärt über das Schweigen des Heiligen Vaters vollständig auf. Er sagt:

„Bezüglich des Friedensangebots, welches die Zentralmächte letzthin gemacht haben, ist es kaum nötig, hervorzuheben, mit welch lebhaftem Wohlgefallen dasselbe von seiten des Heiligen Vaters aufgenommen worden ist. . . .

Wenn eine öffentliche Kundgebung von seiten des Heiligen Stuhles nicht stattgefunden hat, so ist dies der Tatsache zuzuschreiben, daß die Regierung Sr. Majestät des Königs von Großbritannien sich hatte verlauten lassen, daß in jenem Augenblicke jedweder Schritt des Heiligen Vaters zugunsten des Friedens von England und Frankreich ganz übel aufgenommen worden wäre.

Hieraus folgte, falls der Heilige Stuhl auch selbst gewollt hätte, ganz offen für das Angebot der Zentralmächte Stellung zu nehmen, eine solche Haltung einerseits vollkommen unnütz gewesen, anderseits sogar schädlich geworden wäre, da sie jede weitere Handlung des Heiligen Stuhles zugunsten des Friedens hätte gefährden können.

Dessenungeachtet hat der Heilige Stuhl, da er von den Regierungen der Zentralmächte selbst die Versicherung erhalten hatte, daß die eventuellen Friedensbedingungen annehmbar oder sicher diskutierbar wären,

1. sich beeilt, dies durch eine diesbezügliche, offizielle Note denjenigen Regierungen der Ententemächte, mit welchen er diplomatische Beziehungen unterhält, mitzuteilen, in der Hoffnung, dieselben hierdurch zu bewegen, ihre Stellung aufzugeben;

2. in der amtlichen Note, welche von Sr. Eminenz dem Herrn Kardinalstaatssekretär an Se. Exzellenz den Herrn v. Mühlberg, Königlich Preußischen Gesandten und bevollmächtigten Minister beim Päpstlichen Stuhl, anläßlich der Bestätigung des Empfangs der Mitteilung, die Se. Exzellenz der Herr Reichskanzler bezüglich des Friedens gemacht hatte, am 29. Dezember 1916 sub Nr. 24 426 gerichtet worden war, ist der glühende Wunsch, mit welchem der Heilige Vater das Ende des Krieges ersehnt, geäußert und hervorgehoben worden, mit welchen Gesinnungen jede Initiative zur Wiederherstellung eines gerechten und dauerhaften Friedens von seiten des Heiligen Vaters aufgenommen wird. In dieser Note ist auch auf die vorhin erwähnten Schritte, welche der Heilige Stuhl bei den Regierungen der Ententemächte unternommen hat, Bezug genommen;

3. in den von Sr. Heiligkeit am 16. Januar d. J. an Se. Majestät dem Deutschen Kaiser gerichteten Handschreiben ist die Feier des Geburtstages des Monarchen als Gelegenheit ergriffen worden, um Sr. Majestät die besten Glückwünsche zum Ausdruck zu bringen. Obwohl feststand, daß die Ereignisse bis jetzt den Bemühungen zugunsten des Friedens nicht entsprochen hatten, äußerte der Heilige Vater die Zuversicht, daß Se. Majestät der erhabenen Anregung für den Frieden nicht entsagen möchte, und deutete auf günstige Gelegenheit hin, daß, wenn bei gerechter Beurteilung der Verhältnisse und der Wünsche der Völker Se. Majestät sich bewogen finde, neue Schritte zu tun, Allerhöchstdieselbe allgemeine Grundlage anzugeben geruhen möge, auf denen eine Verständigung unschwer zustande kommen könnte, während die Sorge, die Einzelheiten des Friedens in den verschiedenen Beziehungen mit den kriegführenden Nationen festzustellen, den weiteren Verhandlungen überlassen werden könnte. Eine derartige Verständigung würde wahrscheinlich den Ausgleich bei den vollständigen und definitiven Friedensverhandlungen erleichtern. In dem erwähnten Handschreiben findet sich Se. Heiligkeit überdies noch bewogen, einige solche Grundlagen beispielsweise zu bezeichnen."

Mit den Ereignissen, die den Bemühungen des Vatikans nicht entsprochen haben sollen, meint der Brief des Sekretärs der Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten wohl die am 11. Januar 1917 ge-

gebene Antwort Englands auf unser Friedensangebot. Die englische Note war freilich vollständig ablehnend. Im übrigen bedarf der vatikanische Bericht keiner Erklärung. Er läßt uns einen Blick tun in die außerordentlichen Schwierigkeiten, die sich damals einer päpstlichen Friedensvermittlung in den Weg stellten, zeigt aber ebenso den ehrlichen, unparteiischen Willen, der Benedikt XV. bei seiner Friedensarbeit beseelte.

Sein Brief vom 16. Januar 1917 an Kaiser Wilhelm II. und andere Äußerungen der päpstlichen Diplomatie aus jenen Tagen legen sogar die Vermutung nahe, als ob die Friedenshoffnungen damals nirgends so hoch gegangen seien wie gerade am päpstlichen Hof. Indessen erwiesen sie sich als trügerisch. Die politische Gestirnung, unter der das Friedensangebot der Mittelmächte in die Welt getreten war, hatte ihm auch von vornherein wenig Glück vorausverkündet[1]. Ganz kurz davor, Anfang November 1916, waren wir — vielleicht durch eigene Schuld — eines russischen Sonderfriedens verlustig gegangen, vor dem Frankreich geradezu graute. Sein Scheitern hat die Kriegsbegeisterung und Siegeszuversicht im Westen drüben auf die Spitze getrieben. Dann durchkreuzte unser Angebot aber auch die Friedensvermittlung, die Wilson auf Ersuchen unserer Regierung selbst in die Hand genommen hatte. Das mußte den Präsidenten tief kränken. Die politische Lage war also für ein Friedensangebot äußerst ungünstig. Demgegenüber bedeutete es zu wenig, daß wir damals nach dem mißglückten feindlichen Sommeangriff und dem siegreichen Einzug ins eroberte Bukarest militärisch auf der Höhe standen. Unser Friedensangebot war zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Den letzten Stoß gab ihm dann noch Anfang Februar das Einsetzen des uneingeschränkten U-Bootkriegs, der zugleich das äußere Zeichen der vollständig gescheiterten Friedenshoffnungen war.

Auf lange Zeit, wenn nicht für immer, schien damit die Möglichkeit, zu Friedensverhandlungen und einem Verständigungsfrieden zu kommen, gescheitert zu sein, und niemand hatte damals gedacht, daß sich weniger als ein halbes Jahr später *der Heilige Vater selbst als Friedensvermittler* mit einem ziemlich scharf umrissenen Friedensentwurf an die kriegführende Welt wenden könnte. Die Friedensvorschläge Benedikts XV. sind uns aus seiner *Friedensnote vom 1. August 1917*[2] bekannt:

[1] Das Scheitern unseres Friedensangebots vom Dezember 1916 und die Friedensvermittlung Benedikts XV. im Sommer 1917 hat Professor *Martin Spahn* in einer eigenen Studie behandelt: Die päpstliche Friedensvermittlung. Flugschriften des „Tag" Nr. 9, Berlin 1919. [2] Acta Apost. Sedis IX (1917) 417—420.

Gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung. Schiedsgerichte für politische Händel mit festen Satzungen und Sicherungen. Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere. Was Kriegsschäden und Kriegskosten angeht, voller und wechselseitiger Verzicht. Wo dem besondere Gründe entgegenstehen, möge man sie mit Gerechtigkeit und Billigkeit prüfen. Rückgabe der jetzt besetzten Gebiete: Belgiens, Nordfrankreichs und der deutschen Kolonien. Die strittigen Gebietsfragen zwischen Deutschland und Frankreich, Italien und Österreich — gemeint waren, ohne die geographischen Namen zu nennen, Elsaß-Lothringen und die sog. italienische Irredenta in Österreich — sollen „nach Maßgabe des Gerechten und Möglichen" gelöst werden, wobei man Sonderwünsche dem Gesamtwohl unterordnen möge. Billige und gerechte Prüfung der armenischen und polnischen Frage und der Angelegenheiten der Balkanstaaten.

Die Note, in der Benedikt XV. seine Friedensziele vorlegte, bezeichnet nicht den Beginn seiner Vermittlung. Sie bildet vielmehr den Höhepunkt oder Abschluß eines schon längst im stillen vorbereiteten und betriebenen Friedensunternehmens. Wie war sie zustande gekommen?

Ein päpstlicher Friede mußte zunächst den hohen *sittlichen Anforderungen*, die Benedikt XV. selbst in den drei verflossenen Kriegsjahren an einen wahren Frieden gestellt hatte, so weit entsprechen, als das bei der durch den Krieg geschaffenen Weltlage überhaupt möglich war: es mußte ein Friede sein, der das wahre Wohl und die ruhige Entwicklung *beider* kriegführenden Parteien dauernd begründete. Benedikt XV. war der Ansicht, daß sein Friede diese Bedingung erfülle. Er hat ihn selbst einen „gerechten und dauerhaften" Frieden genannt. Damals, als er ihn der Öffentlichkeit unterbreitete, waren wir geneigt, ihn als uns weniger günstig auszulegen, weil wir zu sehr im Banne unserer militärischen Erfolge standen, während der Papst *alle* Kräfte auf beiden Seiten, auch die wirtschaftliche Überlegenheit unserer Gegner und ihren bei jedem uns ungünstigen Wechsel der politischen Lage auftauchenden Vernichtungswillen, in die Wagschale legte. Heute, wo wir vom Versailler Frieden zu Tode gedrückt werden, denken wir ja auch anders: der Papstfriede schützte unsere Selbständigkeit, sicherte uns vor Kriegsschulden, wahrte uns unsere Kolonien und bestand auf der Freiheit der Meere. Ohne den berechtigten Ansprüchen unserer Gegner zu schaden, wäre er unsere Rettung gewesen.

Der päpstliche Friedensvorschlag durfte anderseits nicht weltabgekehrt sein, sondern mußte *begründete Hoffnung* geben, daß sich die Kriegführenden auf ihn einigen würden. Benedikt XV. mußte für seine Friedens-

vermittlung also den Zeitpunkt wählen, in dem die Aussichten und Forderungen der politischen Wirklichkeit mit den sittlichen Forderungen eines gerechten und dauernden Friedens zusammenfielen. Dieser Zeitpunkt schien dem Heiligen Vater im Frühsommer 1917 gekommen.

Woran war nämlich ein halbes Jahr früher das deutsche Friedensangebot gescheitert? Daran, daß im Dezember 1916 auf seiten der Entente gar kein Bedürfnis nach einem Verständigungsfrieden vorhanden war. In den folgenden Monaten machten sich aber im Spiele der militärischen und politischen Kräfte Größen geltend, die wohl geeignet sein konnten, jenes Bedürfnis wachzurufen: die unerwartet großen Verluste durch die U-Bootwaffe, der Eintritt Amerikas in den Krieg, der nicht bloß, und vorerst überhaupt nicht, neue Kriegshilfe, sondern für England viel mehr das Auftauchen eines gefürchteten Wettbewerbers um die Vorherrschaft im Rate der Entente bedeutete; ferner die vollständig mißglückten Frühjahrsschlachten in der Champagne und an der Somme, die von neuem drohende Gefahr eines russischen Sonderfriedens, die sozialistische Friedensbewegung, die der Entente noch viel ungelegener kam als uns: mußte nicht das alles in London und Paris die Stimmung schaffen, auf die sich vielleicht ein Verständigungsfriede aufbauen ließ? Was die Mittelmächte anging, so konnte man voraussetzen, daß die einsichtigen Politiker dort einen Frieden der Verständigung — auch unter Opfern — einer Fortsetzung des Krieges unbedingt vorziehen würden. „Die Zeit lief ja gegen sie", und ihre stofflichen und wirtschaftlichen Kräfte konnten nur nachlassen und hatten schon stark nachgelassen.

Wir wissen heute aus den tatsächlichen Vorgängen des Frühsommers 1917, wie sehr die Überlegung Benedikts XV. der Wirklichkeit entsprach[1]. Vielleicht hat er seine Friedensvermittlung gerade auf diese Tatsachen gestützt. Die diplomatischen Äußerungen der britischen Politiker aus jener Zeit ließen durchblicken, daß es für sie bloß ein Friedenshindernis gebe: Belgien. Also nicht die deutschen Kolonien, auch nicht Elsaß-Lothringen! Aber auch Frankreich schien über Elsaß-Lothringen mit sich reden lassen zu wollen: April bis Mai 1917 gelangten Andeutungen von französischer und belgischer Seite nach Berlin, welche die Geneigtheit zu vertraulichen Erörterungen der Friedensmöglichkeiten ausdrückten. Ja, wie Clémenceau

[1] Die folgende Darlegung lehnt sich hauptsächlich an die Erklärung Herrn v. Bethmann Hollwegs in der „Deutschen Allgemein. Zeitung" Jahrg. 1920 Nr. 110 (hier nach der „Germania" Nr. 102 vom 1. März 1920).

erklärt hat, beschloß das Ministerium Ribot im Mai 1917 im tiefsten Geheimnis, daß es sich mit einer Abstimmung in Elsaß-Lothringen abfinden werde[1]. Stimmung und Anschauung der deutschen Regierung zu jener Zeit in der Friedenssache zeichnet Herr v. Bethmann Hollweg selbst kurz so: „Unsere Friedensbedingungen mußten sich in Grenzen halten, deren Annahme vernünftigerweise von der Entente erwartet werden durfte. Klarer Verzicht in der belgischen Frage war selbstverständlich unerläßliche Vorbedingung. Ebenso zweifellos war mir, daß absolute Intransigenz bezüglich der französischen Teile Elsaß-Lothringens jede Verhandlungsmöglichkeit von vornherein ausschließen würde. Wie ich mich schon ein Jahr früher vergewissert hatte, war der Kaiser grundsätzlich bereit, diesen Weg zu betreten, wenn er zum Frieden zu führen versprach.

Es ist reizvoll, jetzt den Inhalt der päpstlichen Friedensnote mit diesen politischen Stimmungen und Tatsachen zu vergleichen: die Note war eine kluge Ausnutzung der augenblicklichen Weltlage nach allen Seiten. Klare und bestimmte Aufnahme der Rückgabe Belgiens in die Vorschläge. Vorsichtige Aufnahme der elsaß-lothringischen Frage in den Entwurf. Noch vorsichtigere Behandlung der schwierigen Ostfragen. Ins einzelne gehende Vorschläge hätten da im ersten Augenblick zu viel Widerspruch hervorrufen können. Saßen erst einmal urteilsfähige Staatsmänner am Verhandlungstisch, in ihrer Arbeit unterstützt und ermutigt durch die allgemeine Friedensstimmung, so mochte es einseitig nationalistisch oder militärisch eingestellten Kreisen schwer werden, durch übertriebene Forderungen das Friedenswerk zu sprengen. Die Geschichte muß nach allem der päpstlichen Diplomatie das Zeugnis ausstellen, daß sie im denkbar günstigsten Augenblicke mit ihrer Friedensvermittlung in den Gang des Krieges einzugreifen suchte.

Bevor jedoch Benedikt XV. mit seinen Friedensvorschlägen förmlich an die Regierungen herantrat, wollte er sich noch durch persönliche Fühlungnahme mit ihnen vergewissern, wie weit seine Vermittlung wirklich Aussicht auf Erfolg habe. Die Friedenssendung für Deutschland wurde Erzbischof Pacelli übertragen, dem jetzigen Nuntius in Berlin, der damals eben sein Amt als Nuntius in München angetreten hatte. Am 26. Juni war Pacelli beim Reichskanzler in Berlin. Über den Verlauf seiner Sendung äußert sich Herr v. Bethmann Hollweg folgendermaßen:

„Der Nuntius hob ... hervor, daß es ... von größtem Nutzen sein würde, wenn der Papst, dessen Sorge um den Weltfrieden mir wohl be-

[1] Spahn a. a. O. 45.

kannt sei, über die deutsche Auffassung der Kriegs- und Friedensprobleme unter der Zusicherung vollster Diskretion so genau orientiert werde, daß er im psychologischen Moment eine sichere Basis für friedenförderndes Wirken habe. Auf meine Zustimmung zu diesem Gedanken legte mir der Nuntius eine Reihe bestimmt gefaßter Fragen über unsere Kriegsziele und Friedensbedingungen vor. Aus der Art der Fragestellung gewann ich den später bestätigten Eindruck, daß es sich um etwas anderes als um eine unverbindliche Konversation über Friedensmöglichkeiten handle, der Nuntius sich vielmehr eines genau formulierten Auftrages entledige. In Verbindung mit meiner eingangs geschilderten Auffassung der Gesamtlage[1], welche mir Verhandlungsmöglichkeiten nicht ausgeschlossen erscheinen ließ, überzeugte ich mich, daß ich durch möglichst bestimmte Antworten auf die gestellten Fragen die Grundlage für Verhandlungen über einen Frieden schaffen könne, auf den das durch den U-Bootkrieg zwar nicht auf die Knie gezwungene, aber doch bedrohte England mit seinen Bundesgenossen eingehen würde.

Unter diesem Gesichtspunkte habe ich die einzelnen Fragen des Nuntius dahin beantwortet, daß wir zu Rüstungsbeschränkungen im Falle der Allseitigkeit durchaus bereit seien, und daß wir in gleicher Weise grundsätzlich Schiedsgerichten zustimmten, die bestimmt seien, internationalen Konflikten vorzubeugen. Auf die Frage über unsere Ziele bezüglich Belgiens erwiderte ich, daß wir seine vollständige Unabhängigkeit wieder herstellen würden. Mit dieser vollen Unabhängigkeit würde es freilich unerträglich sein, wenn Belgien politisch, militärisch und finanziell unter die Herrschaft Englands und Frankreichs gerate, welche Mächte diese Herrschaft dann zum Schaden Deutschlands ausnützen würden. Auf die Frage endlich, welches die Pläne Deutschlands mit Bezug auf Elsaß-Lothringen seien, und ob die deutsche Regierung zu Gebietsabtretungen an Frankreich bereit sei, erwiderte ich, daß, falls Frankreich verständigungsbereit sei, hieran der Friede nicht scheitern werde. Unter der Form gewisser gegenseitiger Grenzberichtigungen werde sich ein Weg finden lassen.

Über die östlichen Fragen habe ich lediglich bemerkt, daß mir die chaotischen Zustände Rußlands Friedensmöglichkeiten zurzeit ausgeschlossen erscheinen ließen, da es an einer verhandlungsfähigen Regierung fehle.

[1] Herr v. Bethmann Hollweg meint damit seine vorher gemachten Erklärungen über die allgemeine Lage im Frühjahr 1917, die sich mit unsern obigen Darlegungen decken.

Ich hatte damals den bestimmten Eindruck — und dieser Eindruck ist durch spätere Mitteilungen bestätigt worden —, daß der Nuntius meine Erklärungen als geeignet ansah, den Frieden wesentlich zu fördern.

Am 29. Juni wurde der Nuntius im Großen Hauptquartier von Sr. Majestät dem Kaiser empfangen. Auf eingehende Vorstellungen, die der Nuntius im Auftrage des Papstes wegen der belgischen Arbeiterdeportationen erhob — ein Thema, das er auch schon in Berlin behandelt hatte —, sagte der Kaiser zu, sein Möglichstes zu tun, und begrüßte darauf, ohne Details zu berühren, in längerem und eingehendem Gespräch sehr eindrucksvoll und warm jede Tätigkeit des Papstes, die uns dem Frieden näher bringen könne. Seine Majestät führte dabei aus, wie nach seiner Überzeugung für die katholische Kirche und den Papst ganz besonders jetzt die Zeit zum Handeln gekommen sei. Vermöge ihrer internationalen Organisation sei die Kirche die berufenste Instanz in einem Kriege, in den so viele Nationen verwickelt seien, den Friedensgedanken zu propagieren, denn sie verfüge technisch über die besten Mittel hierfür. Die andere große Organisation, die Sozialdemokratie, habe die Bedeutung einer solchen Propaganda richtig erkannt und habe als erste den Mut gehabt, sich mit ihrer Organisation in den Dienst des Friedens zu stellen. Das werde ein dauerndes Verdienst der Sozialdemokratie bleiben, und wenn man nicht wolle und es für verhängnisvoll ansehe, daß ihr allein dieses Verdienst zukomme, so müsse die katholische Kirche die Gelegenheit ergreifen, die ihr durch die Verhältnisse geboten werde. Im Interesse der katholischen Kirche läge es — das müsse er auch als protestantischer Fürst anerkennen —, daß der Friede, oder vielmehr die Möglichkeit, ernsthaft über den Frieden zu reden, nicht durch die Sozialdemokratie, sondern durch den Papst herbeigeführt werde.

Dies war der Verlauf, den die Sendung des Nuntius genommen hat."

Daß der Vatikan in jenen Tagen sich auch mit der englischen Regierung ins Benehmen setzte, ist mehr als wahrscheinlich, doch müssen wir darüber erst noch spätere Veröffentlichungen abwarten. So viel scheint sicher zu sein: in den ersten Julitagen 1917 stand die ganze Angelegenheit so, daß Benedikt XV. gute Hoffnung hegen konnte.

Da trat etwas ein, was das päpstliche Friedenswerk in seinem Lebenskeime treffen mußte. Die inneren politischen Vorgänge im Deutschen Reich vom 9. bis 20. Juli 1917 verschoben vollständig die Grundlage, auf der Benedikts XV. Vermittlung aufgebaut war. Zunächst stürzten sie gerade den Mann, der die Sache des päpstlichen Friedens-

werkes in Deutschland auf sich genommen hatte: Herrn v. Bethmann Hollweg. Am 12. Juli wurde er zum Rücktritt genötigt. Dann schufen oder offenbarten sie unsere innere Schwäche, und genau in dem Maße, wie sie das taten, trieben sie im französischen Parlament und Volk den Kriegswillen und die Kriegsziele in die Höhe. Kriegsbegeisterung und Friedensansprüche standen dort nie so hoch wie in den Wochen nach jenen schicksalsschweren Julitagen. Hinter Frankreich stellte sich aber Wilson, und ihren vereinten Forderungen wagte England nicht entgegenzutreten. Bald war nicht mehr nur Belgien, sondern auch Elsaß-Lothringen und noch vieles andere Friedenshindernis.

Gewiß gilt auch vom Scheitern der päpstlichen Friedensvermittlung, was Herr v. Bethmann Hollweg von ihrer ganzen Geschichte sagt: „Im einzelnen die Zusammenhänge aufzudecken, ist bei unserer jetzigen Kenntnis der Dinge noch unmöglich." Aber so viel dürfte heute sicher sein: die Julivorgänge in Berlin haben ganz wesentlich zu ihrem Mißlingen mitgewirkt.

Wenn Benedikt XV. trotzdem 14 Tage später den Regierungen seine Friedensnote zugehen ließ, so tat er es wohl deshalb, weil er in der Friedenssache nichts unversucht lassen wollte. Die Aussicht auf Erfolg war freilich in jenem Augenblick schon sehr gering. Als dann am 19. September 1917 die Antwort der Mittelmächte auf die päpstliche Note erschien, eine Antwort, die übrigens nicht mehr, oder jedenfalls nicht klar und bestimmt auf dem Standpunkt des verabschiedeten Reichskanzlers stand, mußte das ganze Friedenswerk bereits als mißglückt betrachtet werden.

Nach seinem Scheitern blieb uns nur noch ein Friede, den wir mit den Waffen erzwangen. Was Karl Graf v. Hertling über die Friedensbemühungen König Christians von Dänemark im Januar 1918 und den Friedensfühler Wilsons und Englands im folgenden Sommer bemerkt[1], bestätigt diese Auffassung. Das Waffenglück blieb uns aber versagt, statt dessen wurde uns die Revolution beschieden, und so mußten wir den Weg über Compiègne nach Versailles gehen.

Man hat es Benedikt XV. verübelt, daß er nicht sofort und laut seine Stimme erhob gegen das, was in Versailles geschehen ist. Wir haben dabei wie auch oft während des Krieges übersehen, was Nuntius Pacelli bei seinem Besuch in Berlin im Dezember 1919 vorsichtig andeutete: alle

[1] Ein Jahr in der Reichskanzlei. Erinnerungen an die Kanzlerschaft meines Vaters (Freiburg 1919, Herder) 56—59 120 ff.

das deutsche Volk und besonders die deutschen Katholiken berührenden Fragen würden vom Heiligen Vater mit der regsten Teilnahme verfolgt. Der Papst sei dem deutschen Volk durchaus wohlgesinnt. Man dürfe aber bei einem Eintreten für uns nicht vergessen, welche Schwierigkeiten dabei zu überwinden seien[1]. Wie uns die Geschichte des Artikels 438 im Versailler Vertrag zeigt, stand gerade Sommer 1919 für die katholischen Missionen, die fast ganz in die Ententestaaten eingebettet sind, viel auf dem Spiele. Benedikt XV. hätte aber wohl durch einen offenen Einspruch gegen die Machthaber der Entente und ihren Frieden gerade in jenem Augenblicke hier und vielleicht auch auf andern Gebieten große katholische Werte geschädigt. Jedenfalls sollte uns das, was wir heute über die Haltung des Heiligen Stuhles unserem Friedensangebot vom Dezember 1916 gegenüber wissen, in der Beurteilung des Vatikans vorsichtig machen.

Übrigens sind alle Friedenskundgebungen Benedikts XV. seit November 1914 ebensoviele Verwahrungen gegen den Versailler Frieden. Man lese, was der Papst in seiner eindringlichen Friedensmahnung vom 28. Juli 1915 den kriegführenden Völkern und ihren Regierungen zuruft:

„Man lasse das Vorhaben gegenseitiger Vernichtung fallen! Man bedenke, daß Nationen nicht sterben; gedemütigt und unterdrückt, ertragen sie knirschend das aufgezwungene Joch, indes sie seine Abschüttelung vorbereiten und Haß und Rache von Geschlecht zu Geschlecht weiter vererben.... Das Gleichgewicht der Welt und der gedeihliche und gesicherte Friede der Nationen beruhen viel mehr auf gegenseitigem Wohlwollen und auf der Achtung vor fremdem Recht und fremder Würde als auf Massenheeren und gewaltigen Festungsgürteln.“[2]

Wie die italienischen und französischen Blätter selbst zugeben, hat Benedikt XV. auch versucht, für uns mildere Friedensbedingungen zu erlangen. Als der Breslauer Fürstbischof sich zu dem Zwecke an den Heiligen Stuhl wandte, wurde ihm der Bescheid, daß der Heilige Vater bereits in dieser Richtung tätig sei.

Den Versailler Frieden selbst hat keine Presse so scharf verurteilt wie gerade die Blätter des Vatikans. Die Civiltà Cattolica[3] nennt ihn einen „Weiheakt des Hasses, eine Eingebung der

[1] Vgl. „Germania“ vom 30. Dezember 1919 und „Deutsche Allgem. Zeitung“ vom 31. Dezember 1919 [2] Acta Apost. Sedis VII (1915) 367.

[3] Nr. 1659 und 1660 (vom 2. und 6. August 1919) 259–271; vgl. diese Zeitschrift 98 (1920) 334–336.

Rache, eine Verewigung des Krieges". Seine 440 Artikel sind „Kriegsartikel", und was sie brandmarkt, das ist „das Fehlen des Geistes, des hohen und hehren Sinnes der Gerechtigkeit, der Gesittung und des christlichen Edelmutes, ... die unheilvolle Sinnesrichtung, weit ab von jeder Versöhnung". „Wir haben es sofort gesagt und wir wiederholen es mit erhobener Stimme: Sie haben einen neuen Krieg beschlossen, der den Völkern unter der höhnenden Marke ‚Friedensvertrag' auferlegt ist!"

Nicht weniger scharf haben sich die vatikanischen Blätter Osservatore Romano und Unità Cattolica im Sommer 1919 und wieder Januar 1920 gegen den Auslieferungszwang geäußert. Das Verfahren gegen den Kaiser sei „juristisch widersinnig", die Auslieferungsverpflichtung eine „gehässige und grausame Verpflichtung, die in der Seele des deutschen Volkes einen Keim tiefen Hasses zurücklassen würde, der über das jetzige Geschlecht hinausdauern müßte". Es wurde wohl während des Krieges gerade von seiten der Kirchlichen Kriegshilfe angeregt, durch gemeinsame Vereinbarung der friedenschließenden Staaten ein zwischenvölkisches Schiedsgericht zu bilden, vor dem alle gegen Gefangene begangenen Unmenschlichkeiten zur Untersuchung kommen sollten. Wenigstens die offenkundigen Menschenschinder sollten vor dies Gericht gezogen werden. Aber das, was die Artikel 227—230 des Versailler Vertrages von uns verlangen, erklärt die päpstliche Presse mit Recht als willkürliche Maßregelung eines wehrlos Besiegten.

Benedikt XV. teilt das Urteil der vatikanischen Blätter über den Frieden. Wiederholt seit dem 28. Juni 1919 hat er laut und feierlich verkündet, einen Frieden gebe es nicht, solange der Haß nicht schwinde und christliche Liebe und Gerechtigkeit die Grundlagen der Friedensverhandlungen bildeten. So in seinem Aufruf an die Deutschamerikaner: „Die Welt kann unmöglich die gesegneten Früchte des Friedens auf die Dauer genießen, wenn nicht dieser Haß vollständig ausgelöscht wird, und wenn nicht alle Völker wieder von den süßen Banden christlicher Bruderschaft umschlossen werden." Noch eindringlicher in seinem Brief an Kardinal Amette von Paris zur Einweihung der Herz-Jesu-Basilika auf dem Montmartre im Oktober 1919[1]: „Die Nächstenliebe muß sich auch auf unsere Feinde ausdehnen. Das ist die echte Herz-Jesu-Verehrung. Das ist das Gebot, ‚auf dem die ruhige

[1] Acta Apost. Sedis XI (1919) 412—414. Die besprochene Schlußstelle des Briefes lautet: ... ut quod in Versaliensi consilio nuper hominum prudentia inchoavit, id in Monte Martyrum divina caritas perpoliat atque perficiat.

Sicherheit der menschlichen Beziehungen und der Friede der Völker als auf seiner Grundlage ruht'." Der Heilige Vater schließt den Brief mit dem Wunsche, „es möge, was auf der Versailler Konferenz menschliche Klugheit neulich begonnen hat, die göttliche Liebe auf dem Montmartre verbessern und vervollkommnen". Man hat an diesen Worten Anstoß genommen, als ob der Papst damit den Frieden von Versailles anerkenne. Indessen beabsichtigte Benedikt XV. damit etwas ganz anderes: er will dem im Siegesrausch lebenden französischen Volk in der seinen Art, mit der er abweichende und harte Wahrheiten vorzubringen weiß, nahelegen: rein menschliche Klugheit ohne christliche Liebe hat versucht, der Welt den Frieden zu geben. Aber umsonst. Die Liebe Christi ist es, aus der ein besserer und wahrer Friede erwachsen muß.

In seiner Weihnachtsansprache vom 24. Dezember 1919 über den wahren Frieden ruft es der Heilige Vater dann der ganzen Welt zu: „Friedenstaten sind die Maßnahmen, welche die besiegten Völker wohl zu einer billigen Kriegseinbuße, nicht aber zur Vernichtung verurteilen." [1] Die Worte richteten sich gegen den Versailler Frieden und konnten nicht mißverstanden werden. Ententeblätter wie das Journal de Genève haben sie zwar entstellt wiedergegeben: „Es müßten gerechterweise die besiegten Völker eine entsprechende Strafe empfangen." Aber der Vatikan erhob sofort Einspruch: Diese Fassung sei eine völlig irrige und widerspreche ganz dem Zusammenhang der Rede. Tatsächlich sagt Benedikt XV. gerade vorher, der heutigen Gesellschaft könne der Friede nicht zuteil werden, weil ihr die aufrichtige Betätigung der Nächstenliebe fehle.

Die Entstellung jener Blätter stand übrigens auch im schroffsten Gegensatz zu den ernsten Mahnungen, die Benedikt XV. kurz vorher, am 16. Dezember, im Geheimen Konsistorium an die anwesenden Kirchenfürsten gerichtet hatte. Er beklagte sich bitter, daß die Katholiken in den verschiedensten Ländern, selbst die höchsten Geistlichen, nicht dem Frieden, sondern dem wildesten Nationalismus gedient und gehuldigt hätten. Er bedauerte den Gewaltfrieden, der nie ein wahrer Friede sein könne. Schließlich sprach er die Hoffnung aus, es möge einmal ein Völkerbund zustande kommen, der Sieger und Besiegte brüderlich vereinige, und forderte die Kardinäle auf, in diesem Sinne zu wirken [2].

[1] „Pacis sunt" gli arbitrati e le sentenze che i popoli vinti condannano ad equa pena, non ad essere distrutti. Civiltà Cattolica Nr. 1669 (vom 3. Januar 1920) 74. [2] „Germania" vom 18. Dezember 1919.

Der Friedenstätigkeit Benedikts XV. war nicht derselbe Erfolg beschieden wie seiner Kriegsfürsorge. Um das zu bemessen, brauchen wir bloß die letztjährigen Friedensschlüsse einzusehen. Ihr Geist ist die Verneinung des Geistes, der aus den päpstlichen Friedensmahnungen weht. Benedikt XV. redete als Vorkämpfer des christlichen Gedankens und des christlichen Gewissens. Seine Sprache erinnert an die Sprache der Apostel; er richtet seine Mahnungen an die Menschheit aus dem hohen religiösen Bewußtsein, der Welt den Frieden Christi vermitteln zu müssen. Von diesem Geist ist in der Politik, die den Weltkrieg heraufbeschworen, geführt und abgeschlossen hat, freilich nicht viel zu verspüren. Dem Heiligen Vater bleibt aber jedenfalls das tröstliche Bewußtsein, frühzeitig und laut genug, wie es sein hohes Amt von ihm forderte, die Grundlagen des wahren Friedens klar gezeichnet zu haben.

Weil dem Frieden, unter dem wir jetzt seufzen, diese Grundlagen vollständig fehlen, wird er auch nicht von Dauer sein. Benedikt XV. spricht das in seinem Friedensrundschreiben vom 23. Mai d. J.[1] offen aus: „Mag auch fast überall der Krieg einigermaßen beigelegt und mögen auch gewisse Friedensabmachungen unterschrieben sein, die Saat der alten Feindschaften ist trotz allem noch geblieben."

Was zunächst an die Stelle des Versailler Friedens treten wird, wissen wir nicht. Aber das eine ist sicher: Soll der Welt ein wahrer Friede beschieden sein, so muß er geboren werden aus dem Geiste, der aus den Friedensmahnungen Benedikts XV. zu uns spricht, aus dem Geiste christlicher Liebe und Versöhnung. „Kein Friede", sagt der Heilige Vater ernst und feierlich an derselben Stelle, „kann bestehen, mag er auch durch noch so lange dauernde und langwierige Beratungen festgelegt und besiegelt sein, wenn nicht zur selben Zeit durch den Vergleich aussöhnender Liebe aller Haß und alle Feindschaft zur Ruhe kommen."

---

[1] Acta Apost. Sedis XII (1920) 209.

Robert Leiber S. J.

Eine bayrische Gesandtschaft in Frankreich 1647[1].

Der Gegensatz Bayerns zur Vormacht in Deutschland ist uralt, und sehr alt ist auch das Streben Frankreichs, ihn den eigenen Zwecken dienstbar zu machen. In früheren Jahrhunderten kämpfte Bayern gegen die Übergewalt Österreichs an; der Streit zwischen den Häusern Wittelsbach und Habsburg beginnt bereits mit dem Aufkommen des Habsburgischen Donaustaates, „der ja vornehmlich auf Kosten des bayrischen Herzogtums erweitert wurde und der im eigenen Interesse jeden Machtzuwachs des bayrischen Herzogtums fernhalten zu müssen glaubte“[2].

Seit ihrem Erstarken im 16. Jahrhundert erblickte die französische Monarchie in den Habsburgern ihre gefährlichsten Wettbewerber, sie mußte in den bayrischen Herzögen die natürlichen Verbündeten sehen. So setzen seit dem 16. Jahrhundert die französischen Werbungen um Bayern ein. Maximilian I. kommt in seiner Instruktion für die Abgesandten nach Paris vom 2. Mai 1647 auf die „alten zwischen der Cron Franckhreich und unserm Hauß gepflogenen Fründtschafft, correspondenz und verbündtnussen“ und erwähnt als ersten Freund Bayerns „Franciscum primum Valesium“, jenen Franz I., der zeitlebens mit Karl V. im Kriege lag. 1532, 1534 und 1536 sandte er Briefe und Gesandte nach München. Be-

[1] Neben andern Veröffentlichungen haben bei den nachfolgenden Ausführungen besonders gedient die allgemeineren Werke von Wilhelm Schreiber, Maximilian I., der Katholische (München 1868); Siegmund Riezler, Geschichte Bayerns, V. Band, 1597—1848 (Gotha 1903); M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, I. Band, 3. Aufl. (München 1916), sowie die Spezialarbeiten: Herm. Frhr. v. Egloffstein, Baierns Friedenspolitik von 1645 bis 1647 (Leipzig 1898); Ludwig Steinberger, Die Jesuiten und die Friedensfrage 1635—1650 (Freiburg 1906); Siegmund Riezler, Bayern und Frankreich während des Waffenstillstands von 1647 (Sitzungsberichte der Münch. Akad., philos.-philol. u. histor. Klasse 1898, II. Band, 493 ff.). Vor allem wurden aber benutzt mehrere Aktenbände des Geh. Staatsarchivs in München unter dem Titel: J. v. Gronsfeld und Maiers Negociation in Paris 1647, besonders die Bände: K. schw. 279/2 u. 279/3.

[2] M. Doeberl, Bayern und Frankreich vornehmlich unter Kurfürst Ferdinand Maria (München 1900) 4.

sonders lebhaft werden die Beziehungen unter den Königen Ludwig XIII. und XIV. Seit Richelieu, der den Kampf gegen Habsburg zum Mittelpunkt der auswärtigen Politik Frankreichs machte, ist die Förderung Bayerns geradezu ein Regierungsgrundsatz Frankreichs geworden.

Der Große Kurfürst von Bayern, Maximilian I. (1598—1651), wußte diesen Rückhalt an Frankreich wohl zu schätzen und nötigenfalls auch gegen den Kaiser auszuspielen. Als durch die Siege Wallensteins die Macht des Kaisers erstarkte, und Maximilian aus seiner beherrschenden Stellung in Deutschland gedrängt, ja in seinen neuen Erwerbungen bedroht wurde, verdichteten sich noch die Beziehungen des Bayernfürsten zu Frankreich, das früher fast allein für die Übertragung der pfälzischen Kurwürde an Maximilian eingetreten war. 1631 kam es nach längeren Verhandlungen zu einem Schutzbündnisse. Auf acht Jahre wurde es geschlossen, aber es hielt nicht so lange; denn Frankreich blieb im Bunde mit den Schweden und unterstützte die Protestanten. So erkalteten die Beziehungen zu dem eifrig katholischen Herrscher, und als Frankreich 1635 offen in den Krieg gegen den Kaiser und die katholischen Stände eingriff, zögerte Maximilian nicht, seine gefürchtete „Armada" auch gegen den Bundesgenossen ins Feld zu führen.

Der Krieg brachte Jahre hindurch keine Entscheidung, er bedeckte nur Deutschland mit Trümmern und drohte bei ungünstigem Ausgang zur vollen Vernichtung der katholischen Religion im Reiche zu führen. Unter diesem Eindruck vollzog sich seit 1639 in der Politik Maximilians, des Vorkämpfers der kirchlichen Sache, ein großer Umschwung. Die alten Pläne eines starken katholischen Friedens wurden begraben, er wollte nur noch einen Vermittlungsfrieden, bei dem Bayern die neugewonnene Oberpfalz und Kurwürde behielt und die Kirche ihren Besitzstand von 1618 bewahrte. Der alte Widerstreit des Wittelsbachers gegen Habsburg und die Säumigkeit und Unordnung in der kaiserlichen Kriegführung, die an manchen Mißerfolgen die Schuld trugen, haben es dem deutschen Herzen Maximilians wohl leichter gemacht, sich mit den schweren Opfern abzufinden, durch die Österreich diesen Frieden bezahlen sollte. Er gestand Frankreich die verlangte „Satisfaction", das österreichische Elsaß und andere benachbarte Besitzungen zu[1]. Damals ging das Elsaß Deutschland verloren. Unermüdlich war

[1] Über den Umfang der damaligen Forderungen und Erwerbungen Frankreichs vgl. Alois Schulte, Frankreich und das linke Rheinufer (Stuttgart 1918) 134 ff.

nun Maximilian für den Frieden tätig; je mehr das Elend in Deutschland wuchs, um so mehr steigerte er seine Bemühungen. Seit 1639 beginnen auch seine Versuche, mit Frankreich wieder anzuknüpfen, um es von Schweden zu trennen. Nach langen Verhandlungen kam es 1640 zu einer geheimen Zusammenkunft von bayrischen und französischen Vertretern in Einsiedeln, und 1645 sandte der Kurfürst seinen Beichtvater, den Jesuiten Verdaux, nach Paris an Mazarin. Nachdem endlich 1644 die Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück begonnen hatten, stand er seit 1645 durch seine Bevollmächtigten Haslang und Krebs in ständigem Austausch mit den französischen Gesandten. Lange scheiterten alle Verhandlungen teils an den maßlosen Forderungen der Schweden und Protestanten, teils an dem Widerstand der Österreicher, die ihre Lande nicht Frankreich ausliefern wollten. Schon drohte Maximilian dem Kaiser mit einem Sonderfrieden, wenn er sich nicht bald zu dem Opfer verstände. 1646 endlich gab Ferdinand III. nach. Im März erklärte er sich bereit, das ganze Elsaß abzutreten, im Mai auf Breisach zu verzichten und im September schießlich noch den Franzosen das Besetzungsrecht von Philippsburg einzuräumen. Der Friede schien gesichert. Aber doch standen Bayern die schlimmsten Zeiten bevor.

Im Spätsommer brachen die Schweden, die den Frieden nicht wollten, in Bayern ein. Der Kurfürst mußte nach Wasserburg am Inn flüchten. Vor seinen Augen ging das Land in Flammen auf. Das ungeheure Elend ließ den Kurfürsten auf die äußersten Mittel sinnen. Im Oktober schlugen Frankreich und Schweden den Kaiserlichen einen Waffenstillstand vor[1]. Die Österreicher wollten bei einer so ungünstigen Lage des Feldzuges nicht in Verhandlungen eintreten. Auch Maximilian traute den Gegnern nicht, aber die Not war stärker. Am 28. Dezember 1646 erteilte er seinen Bevollmächtigten den Auftrag, die Verhandlungen zu beginnen, auch wenn die Kaiserlichen nicht kommen wollten.

Ohne die Kaiserlichen kam es tatsächlich zu Ulm nach langen, für Bayern sehr demütigenden Besprechungen zum Waffenstillstand; am 14. März 1647 wurde der Vertrag unterzeichnet. Die Bedingungen waren hart. Bayern mußte die in Württemberg noch besetzten Festungen herausgeben und seine Truppen ins eigene Gebiet zurückziehen — bei der damaligen Verwilderung der Soldateska der Todesstoß für das ausgeplünderte, arme Land.

[1] Zum folgenden vgl. Egloffstein a. a. O. 130 ff.

Der Schritt des Kurfürsten war ein Ereignis von den weitestreichenden Folgen, das notwendig zu weiteren Entschlüssen führen mußte. Maximilian, der Führer der katholischen Stände, blieb den Schweden verdächtig und verhaßt; die Österreicher, deren Lage sich nun noch mehr verschlechterte, sahen ihn als Überläufer an. Er durfte nicht hoffen, lange zwischen den kämpfenden Gegnern neutral zu bleiben, selbst wenn er sein Heer behielt, was aber auch den Ruin heraufbeschwor. Es war also unvermeidlich, bei einer stärkeren Macht Anschluß und Schutz zu suchen. Dafür kam nur Frankreich in Frage.

So spinnen sich nun neue Fäden nach Frankreich, genau zur Zeit, wo die Waffenstillstandsverhandlungen einsetzen. Am 21. Dezember übersandte er seinen Friedensbevollmächtigten den Befehl, mit den Franzosen in Besprechungen über einen Sondervertrag zu treten, für den Fall, daß die Friedensverhandlungen scheiterten [1]. Frankreich, dem an der Gewinnung des einflußreichen Kurfürsten sehr viel gelegen war, ging gern darauf ein, bot ihm im Januar Sonderfrieden an und zeigte sich auch sonst sehr entgegenkommend. Am 31. Januar unterzeichnete Maximilian in Wasserburg einen „gewaltbrief" für Haslang und Krebs zur Abschließung eines particular-tractats mit der „königlichen Majestät und Cron" Frankreich [2].

Damals war aber Maximilian zu weiteren Schritten entschlossen, gedrängt durch die Drohungen Österreichs und Schwedens. Im Januar scheint zuerst der Plan aufgetaucht zu sein, in Paris selber mit Frankreich über ein Bündnis zu verhandeln [3]. Am 25. Januar äußerte der Kurfürst in einem Erlaß, er beabsichtige, demnächst einige seiner Räte nach Paris zu senden, um dem König und seinen „vornehmsten ministris unsere intention sincere und offenherzig zu eröffnen". Anfang Februar bereits teilte er dann Mazarin seinen Plan mit. Es handelte sich aber schon nicht mehr um Waffenstillstand und Frieden, sondern das Ziel der Gesandtschaft sollten ein Schutz- und Freundschaftsverhältnis bilden [4].

Zu Anfang April wurden die kurfürstlichen Bevollmächtigten ernannt: der alte, hochgebildete General Jost von Gronsfelt [5], damals Statthalter

---

[1] Egloffstein a. a. O. 150.

[2] Konzept des Briefes in dem Band K. schw. 279/2 S. 1.

[3] Egloffstein a. a. O. 155.

[4] Vgl. Riezler in den Sitzungsberichten a. a. O. 499.

[5] Der Name wird auf verschiedene Weise geschrieben: Groensfeld, Gronsfeldt usw. Der Feldmarschall selber unterzeichnete: Gronsfelt.

in der Festung Ingolstadt, und der Gesandte beim Friedenskongreß in Westfalen: Johann Adolf Krebs. Als „Prinzipalgesandten" bestimmte der Kurfürst den Grafen Gronsfelt und verlieh ihm zur Hebung seiner Stellung den Titel eines Feldmarschalls. Auch Krebs, ein Vertrauensmann des Kurfürsten, erfuhr eine Rangerhöhung. Am 18. Mai dankte er aus Straßburg seinem Herrn mit untertänigen Worten für die Verleihung einer „würckhlichen Geheimben Rathsstöll". Krebs schien für die schwierigen Verhandlungen wohl besonders tauglich, weil in Paris seine unausgesetzten Bemühungen für Frankreich in der elsässischen Frage wohl bekannt waren[1]. Beigegeben wurde den beiden Abgeordneten als Gehilfe der Lizentiat v. Mair, der nach Abschluß der Verträge als bayrischer Resident in Paris bleiben sollte.

Der Kurfürst entschloß sich, seine Bevollmächtigten nicht „in terminis" von „formal extraordinari ambassadoren", sondern „in qualitate Abgeordneter" zu schicken, ein Rangunterschied, der bei dem hochentwickelten Zeremoniell der Zeit nicht ohne Bedeutung war. Als Grund dieser Maßnahme wird in der Instruktion die Beschleunigung und Geheimhaltung der Sendung bezeichnet, wahrscheinlich gaben dabei aber Sparsamkeitsrücksichten den Ausschlag. Jedenfalls hatten die Abgeordneten häufig über Geldmangel zu klagen. In Paris mußten sie gleich ein Darlehen von 3000 Reichstalern aufnehmen, damit sie ohne Schaden für die kurfürstliche Reputation sich an den königlichen Hof begeben könnten. Maximilian hatte ihnen nur 1000 Reichstaler zur Verfügung gestellt, und diese wurden schon bei der Reise aufgebraucht. Sie erhielten nun zwar weitere Wechsel, aber gegen Ende Juli bitten sie wieder, man möge doch die 3000 Reichstaler einlösen, damit sie nach Abwicklung ihrer Geschäfte „unaufgehalten" heimkehren könnten.

Nach Maximilians Wunsch sollten die Abgeordneten acht Tage nach Ostern sich in Straßburg treffen und von da „gestrachs aufs allerschleunigst nacher Paris" reisen. Es lag dem Kurfürsten daran, möglichst rasch aus seiner peinlichen und ungewissen Lage herauszukommen. Es ging aber nicht so schnell. Krebs erhielt die Berufung erst am 17. April in Osnabrück, als er mitten in den schwierigsten Verhandlungen mit den Schweden stand. Mitte Mai traf er in Straßburg mit Gronsfelt, der von München über Göppingen, Baden gereist war, zusammen. Gronsfelt brachte

[1] Riezler a. a. O. 500 f.

neben zahlreichen Kreditiven, Memorialen, Rekommandationen u. dgl. auch die vom 2. Mai datierte kurfürstliche Instruktion für die Abgeordneten mit.

Diese Instruktion, deren Original und Konzept noch erhalten sind, umfaßt nicht weniger als 80 engbeschriebene Folioseiten. Für die Beurteilung der Person und Politik Maximilians ist sie von hohem Wert. Mit der peinlichsten Sorgfalt sind in ihr alle möglichen Anweisungen gegeben bis hinab zum nebensächlichen und äußerlichen, und die verschiedensten Schwierigkeiten und Lagen bei den Verhandlungen vorgesehen. Schritt für Schritt sieht man später die Verhandlungen nach der Instruktion ablaufen, und nicht oft kamen die Abgeordneten in die Lage, selbständig entscheiden zu müssen. Wo noch ein geringer Spielraum zu eigenem Handeln übrig war, wurde er überdies durch die überraschend schnell folgenden Anweisungen aus München sicher bald eingeengt. Nach der Ansicht Maximilians bestand die Aufgabe der Gesandten nur darin, mit „guten Manieren" und viel Behutsamkeit die kurfürstlichen Entwürfe vorzulegen und mit immer neuen Gründen durchzusetzen.

Höflichkeit, „Civilet", „gehörige Manier" sind Eigenschaften, die der Kurfürst fast auf jeder Seite einschärft. Die Abgeordneten sollen sich über die „Curialiteten" wohl informieren und pünktlich auf die Stunde zu den Audienzen erscheinen. Mit Dank und Anerkennung sollen sie den Franzosen gegenüber nicht sparen. Vor allem aber erhielten sie den Auftrag, des Königs „vornehmsten" Minister, den allgewaltigen Kardinal „Mazarini", zu gewinnen. Immer wieder wird gemahnt, zu Mazarin „Zuflucht und Recurs" zu nehmen, seinen „hochvernünftigen Rat in vorfallenden Sachen zu pflegen", alles nach seinem „gusto" einzurichten und ihm in allem zu „obedieren".

Doch bei aller Unterordnung dürfe nicht der Eindruck aufkommen, als wenn Maximilian aus Furcht zu Frankreich flüchte, sondern es solle erscheinen, daß der bayrische Herrscher nur „aus Lieb', Affektion und Vertrauen zu der Cron Franckhreich" sein Anerbieten stelle.

Sehr ernst schärft Maximilian die Geheimhaltung ihrer Aufträge den Gesandten ein. Diese Mahnung kehrt in den späteren Befehlen immer wieder. Er wünscht auch, daß die Abgeordneten in Paris von Mazarin und den zu den Verhandlungen zugezogenen Beamten striktes Geheimnis verlangen. Er hatte böse Erfahrungen gemacht. Die Anträge des P. Verdaux vom Jahre 1645 waren durch die Franzosen gleich nach allen

Seiten bekannt gegeben worden, was der Sache der Kaiserlichen sehr geschadet hatte.

Die Aufgaben der Abordnung zählt die Instruktion gleich anfangs auf, um sie dann einzeln der Reihe nach weitläufig zu erläutern. Die bayrischen Vertreter sollten in der geheimen Audienz mit einem Glückwunsch zum Abschluß des Friedens zwischen Spanien und Frankreich beginnen, ein Auftrag, der sich erübrigte, weil der für Deutschland so äußerst wichtige Friede erst lange nach der Negotiation geschlossen wurde.

Danach sollten sie zweitens danken für die Bemühungen Frankreichs um den deutschen Frieden und um weitere Beförderung desselben anhalten. Nach diesen Akten der Höflichkeit folgen nun die eigentlichen Ziele der Gesandtschaft: zunächst die „pfälzische sach". Frankreich war bisher immer dafür eingetreten, daß Bayern die dem Winterkönig abgesprochene Kurwürde und die Oberpfalz behalte. Gegen die Schweden, welche die kalvinischen Söhne des entthronten Pfälzers wiedereinsetzen wollten, hatte es Bayerns Ansprüche auch durchgesetzt. Aber noch verlangten die Schweden freie Religionsübung in der Oberpfalz und wollten, daß der Bayernherzog auf das Recht der ersten Stimmabgabe auf der Bank der weltlichen Fürsten verzichte, beides Forderungen, denen Maximilian auf keinen Fall sich zu unterwerfen gewillt war. Hier hatten die Gesandten Frankreichs mächtiges Wort für den Kurfürsten aufzurufen.

An vierter und fünfter Stelle stehen dann die wichtigsten Fragen: der Waffenstillstand und das Bündnis mit Frankreich. Noch immer sträubte sich Schweden, den Ulmer Waffenstillstand zu ratifizieren; auch Frankreichs Unterschrift stand noch aus. So schwebte Maximilian ständig in der Sorge, daß die schrecklichen Truppen des gefürchteten Wrangel wieder in sein armes Land einbrechen würden. Die Abgeordneten sollten auf baldigste Ratifikation drängen unter Vorstellung der mißlichen Lage Bayerns zwischen Österreich und Schweden. Aber darüber hinaus sollten sie sorgen, daß die schweren Bedingungen des Ulmer Rezesses, vor allem die Beschränkung der Quartiere auf den bayrischen Kreis, geändert würden. Ein längerer Aufenthalt der Armee in dem ausgesogenen Land bedrohe Bayern mit dem Zusammenbruch und lasse befürchten, daß die unzufriedenen Truppen zu den Kaiserlichen übergingen.

Der Bündnisentwurf, der den Gesandten mitgegeben wurde, umfaßt elf Artikel; er gleicht im wesentlichen dem Vertrag, der 1631 geschlossen worden war. Die Allianz und Protektion solle vorläufig zehn Jahre

dauern. Beide Mächte garantieren sich den Besitz der alten und der neuerworbenen Länder, also der Oberpfalz und des Elsasses, sowie aller damit verbundenen Ehren und Gerechtsame gegen jeden Feind. Bayern sollte mit 3000 Mann zu Fuß und 1000 zu Pferd „effective sambt darzu gehöriger artilleria", Frankreich mit 9000 bzw. 3000 Mann dem angegriffenen Teil zu Hilfe kommen. Wie 1631 behielt sich Maximilian aber auch diesmal vor: „Jedoch wollen wir Unserer Pflicht, eydt, mit welchen wir Ihrer Kay. Mt. und dem Röm. Reich verbunden, auch waß wir in Crafft solcher derselben zu leisten schuldig sind, hirmit expresse außgenommen, reservirt und bedingt haben; Inmaßen dan dises reservat auch in der A°. 1631 aufgerichten Verbündtnus außtruckhlich bedingt worden."

Als sechster Nebenpunkt war am Schlusse die Rede von dem Fall eines künftigen Religionskrieges. Es ist, als ob Maximilian bei der Niederschrift dieses Teiles seiner Instruktion schon das kommende Schicksal der ganzen Sendung geahnt habe. Mit tiefem Ernst legt er die gefährliche Lage der katholischen Kirche in Deutschland vor. Wenn die Schweden und Protestierenden noch weiter bei ihren übermäßigen Forderungen stehen blieben, während die katholischen Stände schon bis zu den Grenzen des Erlaubten entgegengekommen sind, so sei es unzweifelhaft, daß sie keinen Frieden, sondern die Vernichtung der katholischen Religion wollten. Die Raubzüge der Schweden trotz des Waffenstillstandes deuteten auf gleiche Absichten. Sei einmal das übrige Deutschland in ihrer Hand, so würden sie vor Bayern nicht haltmachen, und danach trete die Protestantisierung von ganz Europa — auch von Frankreich — in greifbare Nähe. Das solle der Kardinal sich wohl vor Augen halten. Das katholische Frankreich und der Allerchristlichste König sollten doch für die arg bedrängte deutsche Kirche eintreten und sich ein Beispiel an Schweden nehmen, das die Forderungen der Protestanten überall unterstütze. Sicher beabsichtigt hier die Instruktion, Frankreich von Schweden abwendig zu machen, ja für einen Augenblick läßt Maximilian den Plan eines katholischen Weltbündnisses aufsteigen. Aber es regt sich dann gleich der Zweifel, ob Frankreich für solche Ziele zu gewinnen sei, und es mehren sich die Mahnungen an die Abgeordneten, diese Dinge mit größter Vorsicht zu behandeln, damit ja nicht der Verdacht auftauche, als sei es ihre Aufgabe, Frankreich und Schweden zu entzweien. Der Kurfürst will es zufrieden sein, wenn Frankreichs Neutralität in dem kommenden Krieg der Katholiken gegen Schweden erreicht wird, oder durchgesetzt wird, daß die

Protestanten durch Frankreichs Einfluß von ihren übertriebenen Ansprüchen zurücktreten.

Mit dieser ausgiebigen Anweisung ließ Maximilian es sich nicht genügen. Ausführliche, seitenlange Befehle — oft mehrere in der Woche — folgen nun im Anschluß an die ständig wechselnde Lage auf dem Friedenskongreß in Westfalen und die hin und her gehenden militärischen Ereignisse. Eigentlich neue Aufgaben werden aber nicht mehr gestellt. Wechselnd werden die pfälzische Angelegenheit, die Quartierfrage und zuletzt vor allem die Gefahr des Religionskrieges besonders der raschesten Lösung empfohlen.

Am 16. Mai endlich kündigte der Graf von Gronsfelt dem ungeduldig wartenden Kurfürsten an, daß er mit Krebs am nächsten Tage über Nancy abreisen wolle. Man rate ihnen zwar ab, diesen Weg zu nehmen, da er zu gefährlich sei; sie wollten aber in Gottes Namen es dennoch wagen und sich so vorsehen, daß sie der Gefahr entrinnen möchten. Bis Zabern kamen sie auch unangefochten; hier kehrten sie jedoch auf Rat des Kommandanten um, weil gefährliches Kriegsvolk den Weg versperre. Sie wählten nun die Strecke über Mömpelgard durch Burgund und die Champagne. Am 27. waren sie in Langres und trafen am 3. Juni in Paris ein. Inzwischen war aber der Hof und Kardinal Mazarin nach Amiens abgereist.

Der Pariser Nuntius, der die Abgeordneten nach der Hoffitte nicht offiziell empfangen durfte, ehe sie dem Könige vorgestellt waren, gewährte ihnen eine Aussprache in einer Kirche. Als sie ihm von der traurigen Lage der deutschen Kirche sprachen, die ohne baldigen Frieden dem Untergang verfallen sei, warnte er sie, derlei Gründe an dem Königshofe vorzubringen. Damit würden sie wenig Eindruck bei den Franzosen machen, die mit Schweden über die Aufteilung Deutschlands sich längst verständigt hätten. Maximilian war von dieser Besprechung mit dem Nuntius, der es mit Spanien halte, wenig erbaut und erinnerte seine Abgeordneten an die Pflicht des Schweigens.

Von Paris sandten Gronsfelt und Krebs den Lizentiaten Mair mit den Kreditiven nach Amiens; schon nach zwei Tagen kam er zurück und überbrachte eine schmeichelhafte Einladung Mazarins, baldigst an den Königshof überzusiedeln. Doch wegen ihrer Geldverlegenheit verschob sich die Abreise noch bis zum 15. Juni.

Nun folgen in den Berichten der Abgeordneten die Schilderungen über die verschiedenen Audienzen und „Visiten" am Hofe, bei denen endlose

Komplimente ausgetauscht und die eigentlichen Fragen nach der Sitte der Zeit noch nicht berührt wurden. Nur bei einem Besuche bei dem Staatssekretär, dem Conte de Brienne, brachten die Gesandten die traurige Lage der Kirche Deutschlands zur Sprache. Als er ihnen entgegnete, Frankreich wolle den Frieden, die Kaiserlichen seien die Kriegsverlängerer, da verließ die bayrischen Bevollmächtigten die ihnen so sehr anbefohlene diplomatische Zurückhaltung. Wenn Frankreich seine Beteuerungen ernst seien, so solle es die Subsidien an Schweden „subtrahieren" und sein Heer aus Deutschland „avocieren"; „denn die Worte nichts gelten, wan dahingegen der Mareschal Touraine mit den Armaden ganz widrige officia praestiere, sondern würdt diſes alles vor ein pur lauthere moguerie gehalten". Mit einem gewissen Selbstgefühl berichteten die Abgeordneten, daß der Staatssekretär darauf nichts „mit fundament" hätte antworten können. Aber Maximilian war mit diesem Anfang der Verhandlungen nicht einverstanden.

Die eigentlichen Besprechungen begannen erst am 22. Juni mit einer langen Audienz bei Mazarin. Der Kardinal ließ den beiden Gesandten gegenüber seine ganze Liebenswürdigkeit spielen und machte ihnen vertrauliche Mitteilungen über Frankreichs unsicheres Verhältnis zu Schweden. Auf die vier ersten Punkte der negociacion, die sie diesmal vorlegten, gab er entgegenkommende Antworten. Aber eigentlich hatte er doch nur in der pfälzischen Angelegenheit ein volles Ja für die Wünsche der Bayern. In allen andern Fragen waren die Antworten bedingt und eher Vertröstungen als sichere Zusagen. An einer Stelle aber klang es wie Warnung, wie ein erster Druck: auch Dänemark habe unlängst ein Bündnis begehrt, man habe aber „wol vermerckht, daß die intention gegen die Kron Schweden starckh gericht gewesen; er wolle nit hoffen, daß der Kurfürst dergleichen begeren werde". Am 25. Juni ließ der Kardinal die Abgeordneten bitten, einen Bündnisvorschlag einzureichen.

Erst Anfang Juli hatten die Gesandten eine weitere Audienz bei Mazarin; nach Wiederholung ihrer früheren Anliegen setzten sie in ausführlicher Rede die Not der katholischen Stände Deutschlands und die Gefahr für einen Religionskrieg auseinander. Auch diesmal machte der Kardinal weitgehende Versprechungen. Er stellte Neutralität in Aussicht, wenn Bayern auf der Seite des Kaisers in den Religionskrieg gegen die Schweden ziehen müsse. Selbst als die Abgeordneten noch weiter gingen und ein Bündnis zwischen Frankreich und dem Kaiser in Vorschlag

brachten, lehnte er nicht ab, sondern bemerkte nur, die Frage sei belanglos, da der Friede unmittelbar bevorstehe und Schweden nachgeben wolle. Die Quartierfrage, die den Abgeordneten so sehr am Herzen lag, machte der Staatsmann mit nichtssagenden Worten ab, und das Bündnisprojekt berührte er trotz der Frage der Gesandten überhaupt nicht. Das war den bayrischen Bevollmächtigten auffällig, dennoch waren sie voll guter Hoffnung, und schon schrieb Krebs nach München, er hoffe bald zurückkehren zu können, da alles glatt vonstatten gehe. Es sollte aber noch anders kommen.

In den Verhandlungen beginnen nun lange Wochen der Verschleppung und des Hinhaltens. Der Hof verreiste nach Calais und bedeutete den Gesandten, die sich zur Begleitung anboten, in Paris die Rückkehr des Königs abzuwarten. Nach dem Eintreffen Mazarins in der Hauptstadt gelang es den bayrischen Unterhändlern nur selten, eine Audienz zu erlangen. Wenn sie aber endlich berufen wurden, erhielten sie in den Anliegen, in denen der Kurfürst immer stärker drängte, nur hinhaltende Antworten. Am 26. August eröffnete der Kanzler den ungeduldigen Gesandten die wahre Lage: trotz Bayerns Forderung der Geheimhaltung hatte er die Anträge des Kurfürsten den Schweden unterbreitet; denn so wertvoll das bayrische Bündnis auch sei, Schweden könne Frankreich dafür nicht opfern. In der gleichen Audienz stellte Mazarin an Bayern das Ansinnen, ihm ein Hilfskorps von 3000 Mann in seinem gegenwärtigen Kampfe zur Verfügung zu stellen. Damit lag es klar zutage, was Frankreich wollte und warum es die Verhandlungen hinzog.

Maximilian hatte diese Wendung schon längst kommen sehen. Angesichts des unveränderten rücksichtslosen Vorgehens der Schweden gegen die katholischen Stände konnte er nicht zweifeln, daß sein Versuch, Frankreich zur Unterstützung der Katholiken im Reich zu bewegen, gescheitert sei. Ein Brief des Kurfürsten vom 24. Juli zeigt schon deutlich den Umschwung. Er weist die Gesandten an, die religiösen Beweggründe und Ziele zurücktreten zu lassen, da diese „Am Königl. Hoff wenig angesehen werden, vilweniger ainigen Verfang oder nachtruckhliche würkhung haben, sondern daß andere principia und maximae bey dem Cardinal vorzuziehen". Wer die tiefe religiöse Überzeugung eines Maximilian in Rechnung stellt, wird leicht zugeben, daß er beim Schreiben dieser Worte mit Frankreich innerlich schon gebrochen hatte. In dem gleichen Schreiben gibt er auch Befehl, nicht mehr weiter wie bisher auf die „Elargierung" der Quartiere, die ihm so

sehr am Herzen lag, zu bringen, da man ja offenbar nicht entgegenkommen wolle, sondern nur noch eine Unterstützung in Geld zu erbitten. Nicht ohne tiefere Bedeutung ist es schließlich, daß er in dem Briefe zwei Abänderungen in dem Bündnisentwurf, den die bayrischen Unterhändler eingereicht hatten, verlangt: es solle nicht von „ewiger" Freundschaft gesprochen werden, und die ausdrückliche Erwähnung von Österreich, als allfallsigem Gegner, müsse unbedingt unterbleiben.

Gegen Ende Juli waren die hoffnungsfrohen Berichte der Abgeordneten über die ersten Audienzen in München angelangt. Maximilian traute offenbar den Versprechungen nicht recht; denn er mahnte die Abgeordneten, eine schriftliche Erklärung hierüber zu verlangen. Er verbot ihnen, den Vorschlag eines großen Bündnisses der katholischen Mächte noch einmal zu machen. Der nächste Brief vom 7. August geht noch weiter; er enthält die Weisung, in der Allianzsache nicht mehr zu drängen, sondern die Vorschläge der Franzosen abzuwarten. Dazu enthält der Brief die auffällige, nicht weiter begründete Weisung an Dr. Krebs, sich zur Abberufung bereit zu halten. Gronsfelt war schon am 6. Juli nach dem Verrat des bayrischen Generals Johann von Werth zurückbeschieden worden, um die Führung der bayrischen Armee zu übernehmen. Bei seiner Rückkehr, Anfang August, wird er wohl mündlich auch manche peinliche Erfahrung mitgeteilt haben.

Am 9. August traf die früher so oft erbetene Ratifikation der Schweden endlich in München ein. Aber die Abgeordneten erhielten nicht wie sonst den Auftrag, Mazarin den Dank des Kurfürsten auszusprechen, wiewohl es den französischen Diplomaten wahrscheinlich genug Mühe gekostet haben mag, die Schweden zu diesem Schritt zu drängen. Vielmehr übersandte ihnen Maximilian die Abschrift seines Briefes an Wrangel. Bitter beklagte sich darin der Kurfürst, daß der Vertrag nicht gehalten werde, indem die Stifte besetzt würden, die in den Waffenstillstand miteingeschlossen seien. In allen Schreiben an die Abgeordneten vom August läßt Maximilian keinen Zweifel mehr, daß er entschlossen sei, gegen die Schweden „causam Dei et religionis" zu verteidigen.

Am 21. August erfolgte die Abberufung des Dr. Krebs und die Einsetzung des Lizentiaten Mair zum ständigen Residenten in Paris. In dem gemeinsamen Schreiben an Krebs und Mair hieß es, daß Krebs wieder dringend in Münster nötig sei. Aber in einer chiffrierten Nachschrift lautete es ganz anders: das sei gar „nit unser Will und Meinung,

sondern wür haben dieses Verfahren allein zu dem endt angezogen, damit deine Abforderung dem Herrn Cardinal und anderen französischen ministris desto weniger nachgedenken mache". Warum wurde Krebs zurückgeholt? Ob vielleicht seine franzosenfreundliche Gesinnung dazu den Anlaß bot? Auffällig ist, daß Krebs nach Eintreffen dieses Befehls noch mehrere Wochen in Paris weiter verhandelte; erst am 7. Oktober verließ er die französische Hauptstadt.

Inzwischen nahmen die Ereignisse ihren notwendigen Gang. Im September trat Maximilian von neuem auf der Seite des Kaisers in den Krieg gegen die Schweden. Trotzdem wurden die Besprechungen über das Bündnis zwischen Frankreich und Bayern noch bis in den Dezember hinein fortgesetzt. Dem Kurfürsten lag viel daran, Frankreich in dem neuen Feldzug neutral zu erhalten. Das Abkommen mit dem Kaiser war daher so gefaßt, daß es die Franzosen in keiner Weise reizen konnte.

Frankreich war übrigens selbst ganz froh, noch eine Zeitlang in seiner Neutralität verbleiben zu können, da es noch nicht hinreichend gerüstet war[1]. Aber Schweden, das vor den Heeren des Kaisers und Kurfürsten zurückgehen mußte, drängte zum Krieg. Am 29. Dezember 1647 — also fast genau ein Jahr, nachdem Maximilian den Befehl zur Einleitung der Waffenstillstandsverhandlungen gegeben hatte — erschien ein Reiter Turennes in München und überbrachte im Namen seines Königs die Aufkündigung des Waffenstillstandes. Sie war begründet mit dem Bündnis, das Frankreich zur Hilfe an Schweden verpflichtete. Der zweite Versuch Maximilians, mit Frankreich ein Bündnis einzugehen, war gescheitert. Frankreich und Bayern traten als Feinde in das letzte Jahr des langen Krieges ein.

Warum ist der Versuch gescheitert? Weil Maximilian sich nicht mißbrauchen lassen wollte zu einer Politik, die ihn zum Verräter am Reich und an seinem katholischen Glauben gemacht hätte. Er suchte bei Frankreich sein Bayerland sicherzustellen und hoffte mit Hilfe der Franzosen Friede dem Vaterland und Schutz der bedrängten Kirche zu gewinnen. Das wollte aber Frankreich nicht, es strebte einzig nach Machterweiterung. Man kann wohl kurz sagen, der Versuch des Kurfürsten von 1647 mißlang, weil Maximilian Idealist, Mazarin Imperialist war.

---

[1] Vgl. Riezler in den Sitzungsberichten a. a. O. 538 f.

Nach dem Westfälischen Frieden trat Frankreich seinerseits mit Bündnisvorschlägen an Maximilian heran; doch diesmal lehnte der Kurfürst ab. Aber bei seinen Nachfolgern brach der alte Gegensatz zwischen Bayern und Österreich, Wittelsbach und Habsburg, wieder zu hellen Flammen aus, und mit geschichtlicher Folgerichtigkeit schlugen Bayern und Franzosen vereint viele Schlachten gegen Österreich. Preußen war damals öfters Bayerns Bundesgenosse.

Im 19. Jahrhundert tritt der Streit zwischen Österreich und Bayern zurück, nachdem Preußen Österreich überflügelt hatte. Beide vereinigen sich im Kampf gegen die neue norddeutsche Vormacht. Auch hier spielt Frankreich wieder seine alte Rolle.

Die Revue des deux mondes beginnt in ihrem ersten Septemberheft eine Artikelreihe über den bayrischen Partikularismus von 1871 bis 1914 aus der Feder von Julien Rovère[1]. In dem ersten Artikel wird ausgeführt, daß weite Kreise im katholischen Bayern bis in die neueste Zeit vom katholischen Frankreich Unabhängigkeit und den Sieg des deutschen Katholizismus über den Protestantismus erwartet hätten — also Ziele, ähnlich jenen, die Maximilian I. 1647 im Anschluß an Frankreich erstrebt hatte. Erst der Kulturkampf in Frankreich und der wirtschaftliche Aufschwung Deutschlands nach 1870 unter preußischer Führung habe die alten Hoffnungen verdunkelt.

Ob sie heute wieder laut und mächtig werden? Die Not in Deutschland ist ja wieder groß wie 1647. Feinde stehen auf allen Seiten. Wieder ist Deutschland im Innern zerrissen und von krasser Selbstsucht durchseucht. Da mag wohl das Auge sorgend nach Hilfe ausschauen.

Aber groß sind auch die Unterschiede zwischen 1647 und jetzt. 1647 war ein langer Zeitraum der Auflösung und Schwäche des Reiches vorausgegangen. Wir sahen Deutschland im Glanze seiner Einigkeit und Macht. Wenn Deutschland sich von Idealen leiten läßt, wie einst Maximilian, von Religion, Liebe zur engeren Heimat und Treue gegen das große Vaterland, wird kein Machthunger anderer ihm dauernd schaden.

---

[1] Le Particularisme Bavarois de 1871 à 1914 (Revue des deux mondes 1920, 509. Band, 167 ff.).

Joseph Grisar S. J.

Über die Lebenserinnerungen von Richard Voß.

Schon im Jahre 1875 schrieb Richard Voß als Vierundzwanzigjähriger eine Allegorie auf sein Leben. Einer Sammlung Skizzen und Erzählungen hatte er den Titel „Scherben" gegeben, die Einleitungen zu den beiden Teilen des Buches sind lyrische Variationen über das Titelwort. „Ihr Scherben, ihr traurigen Scherben — einst wart ihr ein gutes Gefäß, ein sauberes Gefäß und konntet den wohl erfreuen, der euch ansah. Nun seid ihr zerbrochen und liegt als Schutt in dem Kehricht. Traurige Scherben, ihr seid das Bild meiner Seele. Diese Seele war auch einmal jung und fröhlich und kraftvoll, ein Gefäß, das bereit stand, alles in sich aufzunehmen, was schön war und herrlich und groß, um dann mit seinem Inhalt durstige Menschen zu erquicken. Aber da kam das Leben, und mit harter Hand faßte es das zarte Gefäß und füllte es bis zum Rande mit Elend und Kummer und Leiden, daß es klirrend zerbrach. . . . Jammer, o Jammer, daß es so traurig zertrümmert. . . . Möchte doch einmal eine freundliche Hand die Scherben meiner Seele mitleidig sammeln. . . ."

Nicht lange, und er selbst machte sich daran, die Scherben wieder zusammenzufügen. Da er 1910 La perduta gente, Erlebnisse in Italien, herausgibt, ist es „nicht mehr der müde Mann, der die Scherben eines zertrümmerten Menschenlebens zusammensucht, um darüber weltschmerzlich zu klagen — es ist ein eifrig Strebender, der im Leben und in sich selbst nach dem sucht, was imstande wäre, ein nützliches Ganzes zu bilden, womöglich in schöner Form". — Wenige Monate vor seinem Tode erhebt er beim Rückblick auf sein Leben „Hände und Herz zu einer Gottheit, die mein Leben köstlich gemacht. Köstlich durch Sorge und Kampf und köstlich durch Liebe und Arbeit". Ist es dem Menschen und Dichter wirklich gelungen, die Scherben „zu einem Ganzen, zu einem edel geformten, mit mancherlei Zierat versehenen Gefäß zusammenzuschweißen, geschaffen, um manches Menschenauge zu erfreuen"?

Wer die Lebenserinnerungen[1] des Dichters liest, sollte meinen: ja. Eine köstliche Schale, gefüllt, bekränzt mit roten Rosen. — Herbst 1916,

[1] Aus einem phantastischen Leben. Erinnerungen von Richard Voß. 8° (494 S.) Stuttgart 1920, J. Engelhorn.

da Richard Voß mit seinen 65 Jahren fühlte, seine Uhr sei abgelaufen, begann er sein letztes Buch. Hoch oben in seinem Waldhaus bei Berchtesgaden; es führt den Namen „Über allen Gipfeln"; in dem grün-blauen Zimmer, wo jedes Ding ein Stück gelebtes Leben ist. Durch die Fenster dunkelt der Wald, glüht der Watzmann im Sonnenuntergang. Es dämmert, der Abendwind rauscht, ein Kauz schreit, so beginnt er zu schreiben. . . . Es wird Frühjahr, glanzumflossen die Gipfel des Watzmann, des Unterbergs und der Reiteralp; wie eitel Gold die knospenden Buchenwälder. Die Fluren schimmern gelb von Primeln, blau von Gentianen, rot von Orchideen. . . . Auf den Schreibtisch flattern Briefe, die von den Schrecken des Weltkrieges erzählen; tage- und nächtelang dröhnt über die Tauern dumpfer Kanonendonner von den Isonzoschlachten. Blatt um Blatt füllt sich mit anschaulichen Schilderungen aus diesem Menschenleben zwischen den beiden Kriegen 1870/71 und 1914—18. Das letzte Kapitel wurde Ende Mai 1918 beendet. Als Richard Voß am 10. Juni 1918 starb, hinterließ er die erste, noch unkorrigierte Niederschrift seiner Erinnerungen. Friedrich von der Leyen hat die Ausgabe besorgt und Tagebuchaufzeichnungen des Dichters aus den Jahren 1917 und 1918 hinzugefügt.

*

„Schreiben Sie aus Ihrem phantastischen Leben!" hatte Marie v. Bunsen einmal zu Richard Voß gesagt. Deshalb gab er seinen Lebenserinnerungen die Überschrift „Aus einem phantastischen Leben". Phantastisch ist nun auf den ersten Blick die märchenhaft schöne landschaftliche Umgebung, in die dieses Leben hineingestellt ist. Den Sommer pflegte der Dichter in seinem Landhaus „Bergfrieden" bei Berchtesgaden zuzubringen; im Herbst weilte er einen Monat auf der Wartburg, um nach einem Übergangsaufenthalt in München, Berlin oder Wien für die kalte Jahreszeit sein geliebtes Italien aufzusuchen. Drei Bilder zeigen die stolze Renaissancevilla Falconieri mit ihrem Zypressenteich, auf zweien steht „Bergfrieden" und das Waldhaus „Über allen Gipfeln" idyllisch zwischen Tannen und Bergen.

In dieser schönen Umgebung lebte ein Mensch, dem seltene Erfolge beschieden waren. Im ersten Winter, den er in der Villa Falconieri verlebte, 1881, erhielt er innerhalb zweier Wochen die Drahtnachrichten, daß er sowohl bei der Frankfurter Dramenkonkurrenz zu Ehren Goethes wie bei der Mannheimer zu Ehren Schillers den Preis davongetragen habe. Von den mehr als zwanzig Dramen, die Richard Voß in den nächsten

fünfzehn Jahren schrieb, gingen die meisten über die großen Bühnen Deutschlands und Österreichs. Besonders in Wien und München fanden sie den Beifall des Publikums. Noch größeren Erfolg hatte Voß als Romanschriftsteller. Von „Zwei Menschen", 1911 erschienen, liegt jetzt das 260. Tausend vor. — Viel gelesen und hochgeehrt. Großherzog Karl Alexander von Sachsen-Weimar kam selbst nach Berchtesgaden, um Voß die große goldene Medaille für Kunst und Wissenschaft zu überbringen. In Berchtesgaden war es auch, wo Prinzregent Luitpold von Bayern dem Dichter die Luitpoldmedaille überreichte.

*

Dieser äußere Glanz breitet sich fast blendend um einen Kern sittlicher und künstlerischer Werte. Mit wie dankbarem Sinn gedenkt der Greis aller, die ihm gut gewesen sind! Pietätvoll hat er die Aufnahme der Bilder seiner Eltern in seine Selbstbiographie angeordnet. Pietätvoll schildert er seinen Vater, den pommerschen Rittergutsbesitzer, den stillen, ernsten, vornehmen Mann, dem das Herz brach, als er sich von der Heimat trennen mußte. Noch auf den letzten Seiten wird die Erinnerung an die Mutter von neuem wach. Er sieht die schöne, begabte Frau am Webstuhl den Einschlag prüfen, sieht sie in ihrem Staatskleid aus schwerem schwarzem Atlas und der pompösen Tüllhaube mit gelbem Bandwerk.... Mit großer Wärme erzählt Richard Voß vom „Andreas-Institut", dem er in seinem dreizehnten und vierzehnten Jahre angehörte; noch in ihren Gräbern dankt er den Lenkern seiner Jugend. Dankbare Freundesliebe drängte ihn, an der Bahre Ernst v. Wildenbruchs eine Nachtwache zu halten. — An vielen, vielen Stellen gedenkt Voß seiner Gattin, die zu ihm kam „mit dem Antlitz einer Madonna, ein starkes Weib und zartes Kind zugleich". 1878 führte Voß Melanie v. Glenck heim, vierzig Jahre genoß er „das Glück des innersten Zusammenlebens". Die letzten Zeilen der Erinnerungen sind ihr geweiht.

Dankbar erinnert sich Voß auch der Stätten, die ihre Heimat geworden sind; er hat ja nicht nur eine Heimat. Oft weinte der Knabe über die Herrlichkeit seiner pommerschen Heimat, das wogende Meer der Saaten, die Gefilde weißen und roten Klees, worüber ein Summen schwebte; die Felder blau von Lupinen, goldgelb von Raps. Fliederbäume reichten mit ihren weißen Dolden zu den Fenstern des Elternhauses, der Goldregen leuchtete hinein und der Scharlach des Rotdorns.... Und Bayern, die bayrischen Alpen, sein „Bergfrieden"! Buchenwipfel wölben sich zu feier-

lichen Kuppeln, die Stämme leuchten gleich silbernen Säulen, und dazwischen dunkeln die Waldriesen der Ahorne mit ihrem schönblätterigen Laubwerk. Silberschimmer liegt auf den Zweigen der Edeltannen. Unten glänzt der Königssee, das ganze Gebirge breitet sich aus vor dem Blick, vom Göll bis zum Watzmann. Lange trug Voß sich mit dem Gedanken, seiner Liebe zu Bayern ein monumentales Denkmal zu setzen. In den lebendigen Fels der Falkensteinwand am Königssee sollte der bayrische Löwe in Riesengröße eingehauen werden, gewaltig sich aufreckend, das mächtige Haupt gegen Nordwesten gewendet. — Zur liebsten Heimat wurde dem Dichter jedoch Italien, Rom, die Campagna und vor allem die Villa Falconieri, sein „leuchtendes Haus". Mit fiebernder Sehnsucht träumt er von seinem Italien, dessen Eintritt in den Weltkrieg ihm fast das Herz brach. In glühenden Farben ersteht die Campagna, die Steppe mit den antiken Wasserleitungen, den roten Wachttürmen, den wilden Herden und satyrähnlichen Hirten; die Campagna in den Flammen der Mohnblüte oder im Schnee der Margeriten; die tuskulanische Veilchenblüte unter den knospenden Ulmen; der Ginsterzauber, der Fluten blühenden Goldes von allen Höhen stürzt; die Terrasse mit dem Hain nachtdunkler Zypressen; das Ölwäldchen, das seinen silbernen Schleier auf die schwarzen Wasser herabwirft; die frisch vom Baum gepflückte Feige, durch deren geborstene schwarzblaue Schale goldiger Saft perlt; Michelangelos Jüngstes Gericht im Schein der Totenkerzen, die für Pius IX. brennen. Und obgleich „Sor Riccardo" zweimal von Briganten überfallen wurde, obgleich ihn Italiens „Treubruch" so bitter schmerzte, liebte er Italiens Volk bis zuletzt, trauerte er um den Tod jedes Italieners. Der Schlüssel zur Villa Falconieri aber ruht nach seinem Wunsche in der Marmorurne, die seine Asche birgt.

Ein weiterer gewinnender Zug ist Wohlwollen, das sich äußert in maßvollem, nachsichtigem Urteil, in Mitleid und Hilfsbereitschaft. So überschwenglich Richard Voß auch für Bismarck und dessen Deutschland schwärmt, erhebt er doch schärfste Einsprache gegen das Zeitungsgerede von der Erbärmlichkeit der Feinde. Zwar war er durchaus nicht blind für Schwachheiten und Bosheiten seiner berühmten Freunde. Er bedauert schmerzlich einen leidenschaftlichen Haßausbruch Björnstjerne Björnsons gegen Ibsen; die Taktlosigkeit, die Brahms sich gegen die jüdische Baronin Todesco zuschulden kommen ließ, quält ihn; er beklagt Paul Heyses bittere Mißgunst gegen Ernst von Wildenbruch und leidet selbst unter Wildenbruchs gekränkter Empfindlichkeit. Aber trotzdem geht durch all seine Menschen-

schilderung Milde und fast weiche Schonung. Scharfe Worte findet er wohl der Kunstform von Wedekind und Strindberg gegenüber; aber es ist nicht der Neid gegen die Erfolgreichen, die ihn von der Bühne verdrängten. Feierlich versichert er: „Ich blieb frei von der Todsünde des Neids."

Hilfsbereit und mitleidend machte ihn sein Wohlwollen. Früh schon hatte er sich gelobt, an jedem Tag seines Lebens jemandem etwas Freundliches zu erweisen, womöglich eine Wohltat. Im Kriege 1870/71 pflegte er als Johanniter die Verwundeten, 1914 bot er sich immer von neuem zur Krankenpflege an. Häufig erhielt er Briefe Unbekannter, die ihr Unglück zu ihm trugen, und er suchte zu trösten und zu helfen. „Erstaunlich oft war Voß Beichtvater der Frauen, Vertrauensmann in Familienkonflikten", bestätigt Marie v. Bunsen die Andeutungen des Dichters.

Richard Voß war also entschlossen, seine künstlerische Begabung in den Dienst der Menschheit, vorab der leidenden Menschheit zu stellen. Und eine künstlerische Begabung war er. Die Lektüre von Lessing, Schiller und Goethe, das Studium antiker Architektur, das Erleben der Dramen trug ihn „empor zu leuchtenden Höhen". Diese Höhen leuchten in den stärksten Farben der Phantasie. Es ist dies eine dichterische Einbildungskraft, die Voß zum großzügigen Schildern befähigte, zum Malen al fresco; für Detailmalerei dagegen fehlen die feinen Abtönungen und die kleinen Formunterschiede. Dazu kommt ein leicht und heftig erregbares Gefühlsleben, die früh entwickelte Leichtigkeit im Handhaben einer poetischen Sprache. Kein Wunder, daß sich der Drang zum dichterischen Schaffen mit elementarer Gewalt regte: „Ich bin wie eine Zwiebel", schrieb Voß 1910, „eine Überfülle von Schalen. Jedes Buch, das ich mir vom Herzen losschrieb, ist eine losgelöste Schale." Eine Überfülle von Schalen: Voß hat mehr als zwanzig Dramen, mehr als neunzig Bücher erzählenden Inhalts geschrieben.

Und diese Bücher haben Leser und Bewunderer gefunden. „Eine gewaltige Gestaltungskraft, ein tiefes Dichtergemüt, ein Genie, einer der ersten Romanschriftsteller der Gegenwart, — ein gottbegnadeter Poet, nehmt alles nur in allem." So z. B. K. Goldmann.

* * *

Ist es also Richard Voß doch gelungen, sein Leben zu einem köstlichen Gefäß zu gestalten, es mit Schönheit und Güte zu füllen, um durstige Menschen zu erquicken? Schauen wir nicht mit visionärer Deutlichkeit die

edelgeformte Vase, mit mancherlei Zierat versehen, mit scharlachroten Rosen gefüllt und bekränzt? — Und doch sind es nur Scherben, bunte Scherben, künstlich zusammengekittet; die Rosen verdecken die Risse, die in vielen Richtungen den bunten Ton durchstrahlen.

*

Richard Voß war sein Leben lang ein kranker Mann, nervenleidend. Das sprengte manchen Riß auch in das Seelenleben. — Er ist ein Spätgeborener; seine jüngste Schwester, eine „dämonische Natur", war zwanzig Jahre älter. Von Geburt an war Richard ein überzartes, ewig kränkelndes Kind. Als Folge der Anstrengungen in der Krankenpflege 1870/71 stellte sich das Unglück seines Lebens, Schlaflosigkeit, ein. Die Mittel, die einige Stunden Schlummer brachten, mußten in immer stärkeren Gaben genommen werden. Wütenden Kopfschmerzen schreibt er es zu, daß er schon im dreißigsten Jahre weißes Haar hatte. Die Zerrüttung der Nerven ging so weit, daß er zeitweilig an Wahnideen litt, daß man ihn unablässig behüten mußte, um Selbstmord zu verhindern. Eine wahre Roßkur, die Ernst Schweninger verordnete, wiederholte Aufenthalte in Kraft-Ebbings Nervenheilanstalt „Mariagrün" brachten einige Linderung. — In seinen schlaflosen Nächten saß Voß oft am Schreibtisch und arbeitete bis zum Morgengrauen, mit Eisumschlägen auf dem Kopf. Er schrieb in einem Zustand, der dem Delirium glich, mit pochenden Pulsen, von den Gebilden seiner Phantasie in geradezu quälender Weise umdrängt, in einem ekstatischen Rausch. Ein bezeichnender Fall; es ist Januar 1891 zur Zeit tiefster Zerrüttung: „Da saß ich eines Tages beim Frühstück, als meine Frau plötzlich ausrief: Was ist dir? Du bist totenbleich! Was siehst du? — Plötzlich war es über mich gekommen wie eine Vision. Gestalten traten vor mich hin, so lebendig, als ob sie sich leibhaftig im Zimmer befänden. Und ich, der ich vor kurzem nicht fähig gewesen, einen Brief zu schreiben, begann ein Drama zu verfassen, dessen Personen jene von mir geschauten Gestalten waren. In einer Woche hatte ich das Stück beendet und gab ihm den Titel ‚Schuldig'" (S. 218). Viel Fieberphantasien treiben ihr Spiel zumal in den Romanen von Richard Voß. Und dann ist wieder Seite um Seite hingehastet, wo die Anschauung erloschen ist; das übermüde, glühende Gehirn aber kann nicht zur Ruhe kommen, unaufhaltsam füllt die bebende Hand die Blätter mit „poetischem" Wortschwall. Man hört einen Fieberkranken reden, reden ohne Rast und Ruh, wie von Zwangsantrieben genötigt.

*

Und doch hätte die Phantasie des Dichters nicht der Erhitzung seitens fiebernder Nerven bedurft, um durch übergroße Ausdehnung einen Sprung ins Seelenleben zu reißen. Richard Voß ist Phantast. — Schon das Kind, das „seltsame", lebte in einem Märchenlande der Phantasie, es dichtete sich seine Heimat. Die Wände des bescheidenen elterlichen Hauses bekleidete die geschäftige Einbildungskraft mit Seide und Samt, sie formte die Geräte aus Gold und zierte sie mit Juwelen. Gern verkroch sich der Knabe unter den Erlen des „Fließes", um stundenlang die Wolken anzustaunen und sonderbare Gestalten darin zu schauen. Als Gymnasiast kam er monatelang nicht aus dem Bette, ohne eigentlich krank zu sein. Man gab dem Lesehungrigen wahllos Bücher, und er las und las. So intensiv lebte er die Geschichten mit, daß er beständig fieberte. „Mein innerliches Leben wurde immer wunderlicher, immer unwirklicher. Wurde ich aus meinen Phantasien herausgerissen, fühlte ich mich grenzenlos unglücklich. Daher versuchte ich dann, mir auch im gewöhnlichen Leben etwas vorzufabulieren, alle Dinge, auch die natürlichsten, gleichsam bengalisch zu beleuchten."

Äußere Eindrücke nährten dies Phantasieleben. Der erste Besuch des Theaters brachte eine so starke Erregung, daß er schwer krank wurde. Im Fieber schrieb er selbst das Stück, das er gesehen hatte. „Ich befand mich in Ekstase, hatte Visionen." Naturschönheit machte magischen Eindruck auf ihn. „Die Natur übte einen persönlichen Einfluß auf mich aus. Es lag nichts Gesundes darin."

Zuviel Phantasie, und dazu ungesunde, entstellende Phantasie. Eine Phantasie, die nicht von der Konkretheit und Eigenwilligkeit der Wirklichkeit befruchtet ist, die den Dichter geradezu hindert, Natur und Menschenleben zu schauen. Alles wird mit bengalischem Licht beleuchtet, die zarten Farben und Linien mit Glanzbildfarben verdeckt. Er hat das selbst gefühlt. Einmal las Marie v. Bunsen aus ihren Reiseschilderungen vor. „Welche Anschauung, welche Schilderungen! Nicht eine Pflanze entging ihr, nicht die Farbe des Gewandes, nicht die kleinste Wesenheit fremder Völkerschaften. Ich kam mir neben ihr mit meinem phantastischen Leben, meinen phantastischen Schilderungen recht seltsam vor" (S. 379). — Zwei Proben der Glanzbildtechnik, die sich schon oft verraten haben dürfte. Eine Schilderung von der Riviera: „Eine schmale, felsige Landzunge erstreckt sich in schäumende, brausende Unendlichkeit. Lange Ranken der mit goldgelben, violetten oder purpurfarbenen Blumen bedeckten Eispflanzen überwuchern

die Klippen, so daß sie ein einziges strahlendes Blumenbeet bilden. Eingehauen in den lebendigen Fels liegt ein einsames Grab. Die ewige Musik des Meeres umbraust es wie Orgelklang. . . ." Oder Herbstanfang in den Alpen: „Der Herbst hält als König seinen Einzug. Seine Krone ist der funkelnde Neuschnee der Alpen, sein Mantel die in Scharlach und Purpur strahlenden Wälder. Er wandelt über Wiesen, die zu seinem Einzug mit frischen Blüten sich schmücken, mit blauen und violetten Gentianen, mit blassen Zeitlosen."

Schlimmer noch wird das menschliche Leben von der Phantasie des Dichters entstellt. Während seine Lebenserinnerungen von jedem erotischen Hauch frei sind, herrscht in seinen Romanen oft sinnbetörende Glut. Auf seinem Schreibtisch wurde ein Merkblatt gefunden, ein Zeitungsausschnitt, der eine Antwort zu geben sucht auf die Frage: Was ist ein Dichter? Darauf sind die Zeilen, die von Erotik sprechen, kräftig ausgestrichen, und trotzdem fehlt es in seinen Dichtungen nicht an schwülen, sinnlichen Ereignissen. Und während Voß im wirklichen Leben weiblich zartfühlend und zierlich war, schwelgte er in der Einbildung im Grausamen und Gräßlichen. Wahnsinn spukt häufig in seinen Büchern; Dolch, Pistole, Morphium sind sehr gewöhnliche Requisiten. Gerade das Abenteuerliche, Sensationelle in seinen Büchern hat ihm viele Leser gewonnen, Leser, die sich nach Geschichten sehnten, wo wirklich etwas geschieht, am liebsten etwas, was den Atem versetzt und die Sinnlichkeit fiebern macht, was sich mit „gierender Wonne" liest.

*

Wo Nervensiechtum und Phantasterei sich treffen, entstrahlt ein weiterer Sprung durch die Seele des Dichters: ein **krankes Gefühlsleben**. Der Knabe litt unter der **Weichheit** seines Gemüts; er beneidete die Felsen um ihre Starrheit; „starr zu sein wie dort vor mir die ewigen Felsen, das erschien mir als der Gipfel alles menschlichen Glücks". Der Drang, sein Herz zu sehr an ein anderes Herz zu hängen, offenbarte sich das erste Mal, als er im Andreas-Institut unter den Bann eines drei Jahre älteren Zimmergefährten geriet; er verfiel dem Zauber dieses prachtvollen und gefährlichen „John Steerforth". Und dieser Drang führte zu vielen Tragödien seines Gefühlslebens. Auf die Reliefstafel mit dem Bildnis des Fünfzigjährigen setzten Freunde drum das Wort aus der Erzählung „Villa Falconieri": „Er gab zu sehr sein Herz . . ." Die Tafel steht am Zypressenteich seines „leuchtenden Hauses", dessen Verlust ihm fast das Herz brach. — „Wissen Sie, was Sie sind? Sie sind ein Bluter, ein Bluter

der Empfindung. Ihnen ist nicht zu helfen!" Das sind Worte, die dem Dichter zwei Jahre vor seinem Tode gesagt wurden.

Zu dieser kranken Weichheit kommt noch sieche Weltschmerz. Trostlosen, weltmüden Pessimismus schöpft sein Gemüt aus verschiedenen Quellen: aus angeborener Körperschwäche und früh erworbener Nervenzerrüttung, aus schmerzlichen Erlebnissen, wie Trennung von der Heimat und Enttäuschungen seitens lieber Menschen, zumal auch, ohne es sich zu gestehen, aus dem Modetrübsinn einer dekadenten Zeitströmung. — Er meint den Keim zum Weltschmerz schon im Mutterleib empfangen zu haben. „Das Leben langweilt mich. Ich bin müde, ich sehne mich nach tiefer, traumloser ewiger Ruhe. . . . Empfinden des Nichtseins, das wäre paradiesisches Glück; um einstmals ein Nirwana zu erleben, könnte man wohl das Elend des Geborenseins ertragen", so mit 24 Jahren. Im Waldhaus zu Berchtesgaden, erzählt Marie v. Bunsen, hat Voß in hoffnungsloser Verzweiflung Morphium genommen und glaubte hinüberzudämmern, erwachte aber zu erneuter Qual. Mit der Vermählung trat allerdings eine Wendung zum Besseren ein, nicht zum Guten. Es blieb ihm doch immer so, wie am Schlusse einer seiner römischen Dorfgeschichten steht: „Eine wunderschöne Welt, wenn auch die Menschen in ihr elend sind, verzweifeln und sterben." Er gefiel sich sein Leben lang als „blonder Byron".

Bezeichnend sind die Zusätze des Dichters zu dem Ausschnitt, der als Merkblatt auf ein Täfelchen geklebt ist: „Was ist ein Dichter? — Einer, der schon weinen kann, wenn noch die andern trockenen Herzens sind." — Daneben von der Hand des Dichters: „Ja, ja! Dann wäre ich's." Und weiterhin: „Einer, der leidet, leidet. — Und alle sagen: Was fehlt ihm denn zu seinem Glück?" Daneben: „Ja, ja, ja!" Aber Voß weinte zu oft aus Hysterie und litt zu oft an eingebildeten Schmerzen. Es geht auch ein kranker, weltschmerzlicher Zug durch fast alle seine Werke. Viele fanden ihre eigene Zerrissenheit gespiegelt, gespiegelt gar als etwas Notwendiges, Heiliges. Denn Voß weihte den wehleidigen Weltschmerz zum Erlösungsmysterium; wer sich diese Dornenkrone aufsetzt, sich an dies Kreuz schlägt, erlöst sich selbst und andere.

Wenn sich aber die hysterische Gemütserregung mit der zügellosen Phantastik verbindet, kommt es zu poetischem Wahnsinn. Dann wird das Gefühl, wie ein Kritiker sagt, in einen Expreßzug gesetzt, über dessen Lokomotiven der Führer alle Gewalt verloren hat. Eine in allen Farben und Tönen rasende Sprache sucht den Leser zu vergewaltigen. Da

entstehen Ungeheuerlichkeiten wie „Dahiel, der Konvertit". Dieser kleine Gettojude, der konvertiert, Priester und Mönch wird, zweifelt und abfällt, sich wieder bekehrt, büßender Aszet, heiliger Abt, Fanatiker und Judenhasser, Mörder seines Stammes und schließlich Brigant wird. Von „Michael Cibula", einem Roman, den der greise Voß selbst mit Spannung und Bewunderung wieder las, sagt R. M. Mayer, was dies Buch an Unmöglichkeiten in Psychologie und Kolorit biete, lasse sich durch Jahrzehnte unserer Romanproduktion hindurch anderwärts nicht in gleicher Häufung aufweisen.

*

„Ich kämpfte und kämpfte: gegen mein seltsames phantastisches Ich, gegen die düstere und leidenschaftliche Art meiner Begabung, die mir Welt und Leben in grellen Lichtern zeigte." Aber erfolglos. In seiner Anlage herrschte das Vernunftstreitige vor, und ein Korrektiv durch das soziale, praktische Leben wie durch feste, auf Autorität hin übernommene sittlich-religiöse Anschauungen fehlte.

Voß lebte stets durch ästhetischen Schein getrennt von der wirklichen Welt des Alltags. Der träumerische Knabe wuchs ohne Spielgefährten auf; die überzärtliche Mutter nahm ihn aus dem Gymnasium fort und hielt ihm einen Hauslehrer. Auch im Andreas-Institut zog er sich vom Spiel zurück; die Freundschaft dieser Zeit stand im Zeichen berückter Schwärmerei. Der Volontär auf einem Gut im Thüringerland schwelgte in der Poesie des Landlebens. In hohen Reitstiefeln, im Kostüm aus kaffeebraunem Samt mit breitem, ungestärktem Byronkragen, mit grellroter, lose gebundener Krawatte, das aschblonde Haar in ungeschorener Fülle, genoß er die „Poesie" der Heuernte, der Kartoffelernte, der Kirmeß, des Gänse- und Schweineschlachtens. Die elf Monate Johanniterdienst im Kriege sollten seinen Wirklichkeitssinn auch nicht stärken. Die Zeit ging in einem „blutigen, schrecklichen, herrlichen Traum, in einer beständigen Ekstase". Die Nacht auf dem Schlachtfeld von Bazeilles, die Hilfe bei der Amputationsarbeit, das Ausgraben einer verwesenden Leiche vergiftete seine kranke Phantasie. Der Student in Jena lebte als „Rosenherr" in seinem Rosenhaus, wo er seinen Freunden phantastische Feste veranstaltete, Sommernachtsträume und Bacchantenspuk. Und wie unwirklich war das Leben auf der Villa Falconieri! „Ich lebte im Albanergebirge hoch über dem Gewimmel der Menschheit, ein verwunschener Prinz in dem leuchtenden Haus . . . nicht imstande, in der Wirklichkeit der Dinge festen Fuß zu fassen" (S. 133). Wohl hatte er einen großen Kreis von Bekannten; über 400 Namen führte das Register

auf, fürstliche, hochadelige, fast alle Dichter und Künstler von Ruf, die zwischen den beiden Kriegen lebten. Aber dieser Verkehr drehte sich doch bloß um Kunstgenuß und künstlerisches Schaffen, war auch verzaubert in das verwunschene Land des Ästhetentums.

Aber seine Wirksamkeit als Seelenarzt und Tröster der Trauernden? Welche Quelle für wirkliche Menschenkenntnis! Richard Voß hat selbst darüber gespottet. Es waren ja zumeist unglückliche Frauen mit einer unglücklichen Liebe. Und er war jeder unglücklichen Frau gegenüber so hilflos, oft genug der reine Don Quichotte. Oft tat er durch Jahre einer Unglücklichen Ritterdienste, verteidigte die Verkannte mit glühenden Worten, bis er erkennen mußte, daß er selbst die Dame verkannt hatte.

Dieser Kluft, die das Leben von der sozialen Umwelt trennte, entspricht ein Riß im Dichterwerk. Die Personen seiner Dramen und Romane sind nicht Menschen mit Fleisch und Blut, sondern gespenstische Phantome. Sie führen grausam pathetische Gespräche, und ihre Handlungen folgen Traumassoziationen. Es fehlt „die schöne Wahrhaftigkeit künstlerischer Gestaltung".

*

Noch war die Rede nicht vom tiefsten Riß, der durch die Seele des Dichters ging, von dem Riß, der sein bewußtes Leben schied von dem Mittelpunkt aller Einheit und Harmonie, von der Religion, von Gott.

Wie hatte es den Knaben zu Gott gezogen! Als er kaum die ersten Worte stammeln konnte, hatte man ihn beten gelehrt. Und Gebet war ihm ein Herzensbedürfnis. Doch früh schon wird seine Religiosität von Phantastik und Schwärmerei angekränkelt. Wenn das Kind während des ganzen Gottesdienstes die Augen unverwandt auf das Kruzifix des Altars gerichtet hielt, auf den „nackten jugendlichen Leib", der aus Wunden blutend am Kreuze hängt, fühlte er blutiges Mitleid, aber auch die göttliche Schönheit des Menschen. — Einer seiner Hauslehrer, ein Theologe, richtete seine Einbildungskraft auf die Religion. Im Bette liegend füllte der junge Schwärmer ganze Hefte mit religiösen dithyrambischen Ergüssen.

Bald trat an die Stelle der Frömmelei eine fanatische Leidenschaft fürs Theater. Mit achtzehn Jahren fehlte es nicht „an Irrtümern, noch weniger an Erfahrungen, an Enttäuschungen schlimmster und traurigster Art". Kuno Fischers und Ernst Haeckels Vorlesungen, die er unmittelbar nach der Erschütterung durch den Krieg hörte, gaben seiner Religiosität den letzten Stoß. Es kam der Tag, wo er mit Entsetzen inne wurde, daß er nicht mehr beten konnte. Gebet war ihm bis dahin ein „leidenschaftliches Be-

dürfnis" gewesen; er geriet außer sich, war der Verzweiflung nahe und rang nach Gebet. „Es gelang mir jedoch nicht, durch Gebet mich wieder der Gottheit zu nähern. In mir war etwas gleichsam ausgelöscht. Mein Gottesbild erblaßte mehr und mehr, ward immer schemenhafter, schwand hin zu einem Schatten, zu einem Phantom. Ich fühlte mich schuldig, als hätte ich in mir die Gottheit getötet" (S. 68).

Voß war von da an allem positiven Christentum ein fanatischer Hasser. In den „Scherben" stößt er Blasphemien aus, seicht im Gedanken, unsäglich roh in Gefühl und Ausdruck. Es ist die erste Bitterkeit über den Verlust des schwärmerischen Glücks, worin er in seiner phantastischen Religiosität geschwelgt hatte. — „Wie komme ich zum Glauben, wie komme ich zu Gott? war der Angstschrei mancher traurigen Stunde. Durch das Leben, gab ich mir hoffend zur Antwort. Schwärmender Tor! Durchs Leben kommt man ins Narrenhaus, aber nicht in die Kirche — nur Kinder können noch glauben. . . . Ich kann nur besitzen, was ist; Gott aber ist nicht." Die krasse Gottesleugnung findet sich in den späteren Werken nicht mehr; aber was sie an ethischen und religiösen Gedanken enthalten, ist beseelt von Widerspruch gegen das überkommene Christentum. Mit Recht sagt Jeannot Emil v. Grotthuß: „Die Idee der Emanzipation von den althergebrachten Anschauungen hat keinen begeisterteren Sänger und Verkünder als Richard Voß gefunden." Ehebruch, Mord und Selbstmord müssen sich nur in phantastischer Schönheit vollziehen, so finden sie die Billigung des Dichters. Wenigstens in seiner Romanwelt. Daß er daneben gegen Emanzipierte der Tat wie D'Annunzio und Ellen Key Widerwillen hegt, ist bezeichnend für sein phantastisches Leben in ästhetischem Schein.

Während Juden auffällig sympathisch dargestellt werden, sind die Träger der christlichen Idee, zumal die Vertreter der katholischen Kirche, lauter Heuchler und Schurken. Man müßte von gewissenloser Verleumdung und Gemeinheit sprechen, wenn man es Voß nicht als mildernden Umstand zubilligte, daß er auch hier das Opfer seiner Phantasie geworden, der die Vorurteile des Protestanten die Richtung gaben. Das katholische Volk lebt in Verdummung, Äußerlichkeit und geistiger Knechtschaft; in die Seele des Priesters und Mönchs teilen sich Fanatismus und Zweifel, rohe Aszese und Erotik; die hohen Prälaten sind weltliche Lebekünstler und religiöse Komödianten; das Wesen der Kirche ist Herrschsucht im Gewande sinnenreizender religiöser Symbole. Welcher Ingrimm gegen Se. Hochwürden

den Pfarrer, diesen „schwarzen Fleck in der Schöpfung“! So gut kannte „Sor Riccardo“ die Mönche, die weißen Kamaldolenser und die braunen Kapuziner; oft war er in den Klöstern zu Gast, und häufige Gäste waren die frommen Väter und Brüder in der Villa Falconieri. Und was dichtet er den katholischen Orden alles an! Für die Macht und Niedertracht der Jesuiten hat er ja freilich den Kardinal Hohenlohe zum Gewährsmann; der Kardinal „in rotem Seidengewand, Zoll für Zoll ein Kirchenfürst, dieser feine ironische Geist“ macht zweimal seine Andeutungen, und zweimal wird sein Tod jesuitischer Tücke zugeschrieben.

Kampf gegen alles Kirchliche, Emanzipation vom positiven Christentum ist die aufdringliche Tendenz, die allein schon die meisten Werke von Richard Voß ungenießbar machen würde. Vom Atheismus scheint er bald zu einem vagen Gottesglauben zurückgekehrt zu sein. Aber auch da, wo er von der „Gottheit“ spricht, wird sich Widerwille regen. Die unlösbare Frage quält: Ist's Ernst oder ist's poetische Redefigur? Oft macht es den Eindruck, als hätte er sich für den verlorenen Gott allerlei Götzen aufgestellt. Bald betet er die Natur, die große Göttin, an als heilige Spenderin des Alls, als liebende Mutter des Menschengeschlechts; bald ist ihm die Kunst die Gottheit, der er in Ehrfurcht die Knie beugt, deren geringer Priester er sein will. Aber dann eilt er auch wieder vom Krankenlager seiner Frau, die dem fast sichern Tode entgangen, hinaus in die erhabene Einsamkeit der Campagna und erhebt die Seele zur Gottheit. Und man liest: „Ich danke einer gütigen Gottheit, daß sie mich schuf. Sie schenkte meinem Herzen die Liebe zur Menschheit, sie sandte mir die Liebe selbst in Gestalt meiner Frau.... Wohl darf ich Hände und Herz erheben zu einer Gottheit, die mein Leben köstlich gemacht hatte.“ Aber hatte schon das göttliche Wesen, zu dem der Knabe und Jüngling betete, „manchen heidnischen Zug“, wird man da in der „Gottheit“ des Mannes und Greisen mehr sehen dürfen als den Götzen des Pantheismus?

Richard Voß hat sich eingehend mit seiner letzten Ruhestätte beschäftigt. Unter den Buchen von „Bergfrieden“ sollte sie sein. Seine Asche soll geborgen werden in einer Urne, die Stephan Sinding geschaffen, in einem „Gefäß von gar edler Bildung. Ich erblicke darauf mich selbst. Tot, vom Leben erlöst, liege ich auf meinem letzten Lager. Mir zu Häupten steht die Gefährtin meines Lebens und streut auf mein Sterbliches Rosen herab. Von meinem Leichnam entfernt sich eine schwebende, verhüllte Gestalt. Es ist der Genius des Menschenleids. Er entweicht von meiner

Hülle, den Dornenkranz in Händen, womit er den Lebenden gekrönt hatte.... Gerne hätte ich als Grabstätte einen Bronzeabguß des Adoranten. Er möge seine Arme aufheben zu einer gütigen Gottheit, auf daß sie mit mir nicht zu streng ins Gericht gehe. Gebüßt habe ich schon im Leben."

*

Alle Milde des Urteils darf die Wahrheit nicht verschleiern. Nicht die edel gebildete Urne kann als Symbol dieses Lebens und Dichtens gelten — scherbenhaft ist das Leben und scherbenhaft die Kunst. Und den Dichtungen fehlt Einheit und Harmonie, künstlerischer Wert, weil das Leben zerrissen und sittlich minderwertig war. Freilich nicht jedes Kunstwerk, das von einem minderwertigen Menschen geschaffen wird, muß deshalb schon ästhetisch wertlos sein; aber es gibt Gebrechen des Lebens, die notwendig auch das künstlerische Schaffen brüchig machen. Das ist bei Richard Voß der Fall. Wenn die Anlage zur Selbstkritik fehlt, die das von Nervenzerrüttung noch gehetzte, von vornherein ungesunde Gefühls- und Phantasieleben regelt, so kann kein harmonisch aufgebautes Kunstwerk entstehen. Wenn soziale Isolierung auf die Beobachtung des eigenen, hier gar anormalen Seelenlebens beschränkt, sind keine psychologisch verständlichen Charaktere zu erwarten. Und wenn falsche moralische und religiöse Anschauungen als Haupttendenz ins Kunstwerk eingehen, wird ästhetischer Genuß unmöglich. Während nun die bunten Scherben das Gefallen der großen Masse fanden, erging ein wahres Scherbengericht seitens der zünftigen Kritik aller Richtungen über Richard Voß. Ungläubige wie protestantische und katholische Kritiker waren einig im Verwerfungsurteil. Nicht alle sind so scharf wie der Protestant A. Bartels, der in Voß die Krone der Dekadenz, die verkörperte Verwesung sieht. Überaus bezeichnend ist, daß die Urteile der Frankfurter Preisrichter, die Voß den Preis zuerkannten, geradezu vernichtend sind. Zumal das von Michael Bernays, der sich rühmte, Voß entdeckt zu haben.

Als der müde Jüngling einst der Welt die „Scherben" seiner Seele gab, war es sein resignierter Wunsch, sie möchten als Mörtel beim Zukunftsbau einer glücklicheren Menschheit dienen. Auch dazu taugen sie nicht, diese Scherben, diese allzu bunten Scherben, an denen viele sich Hand und Fuß wundgerissen haben.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Kirchenrecht.

Die kirchliche Baulast im ehemaligen Fürstbistum Paderborn Rechtsgeschichtlich dargestellt von D. Dr. Johannes Linneborn. (VIII u. 299 S.) Paderborn 1917, Ferdinand Schöningh. *M* 12 —

Seiner Arbeit über „Die Kirchenbaupflicht der Zehntbesitzer im früheren Herzogtum Westfalen" (Paderborn 1915) schließt Linneborn die Untersuchung an über die kirchliche Baulast im ehemaligen Fürstbistum Paderborn. Es handelt sich dabei um das Gebiet, das, um die Diözesanhauptstadt gelagert, weltliche Selbständigkeit erlangte und bis zum Jahre 1803 behauptete; die kirchliche Bedeutung blieb ihm gewahrt, so daß es mit den hinzugefügten ansehnlichen Gebieten die Diözese Paderborn bilden konnte.

Nach einleitenden Erörterungen des ersten Kapitels gibt das zweite Kapitel eine Übersicht über die kirchliche Baulast des Gebietes von der Gründung der Diözese bis zum Westfälischen Frieden. In der ältesten Zeit bis zur Einteilung in Archidiakonatsbezirke, 806—1231, sind die kirchlichen Bauten königliche Kirchen, Bistumskirchen, bischöfliche Kirchen. Andere Kirchen waren Gründungen der Klöster oder privater Grundherren. In diesem Zeitabschnitt zeigt sich eine starke Durchsetzung des Eigenkirchenrechts. Die Gründer und das Gründungsgut haften für die Unterhaltung der Kirchen. In der Zeit von 1231 bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges sind zahlreiche freiwillige Zuwendungen für kirchliche Bauzwecke nachgewiesen, die Baupflicht der rechtlich Belasteten tritt darum weniger hervor. In der Zeit vom Westfälischen Frieden (1648) bis zur Säkularisation des Fürstbistums (1803) entwickelte sich die Kirchenbaupflicht der politischen Gemeinde. Dieser Werdegang wird im dritten Kapitel behandelt. Die zu einer Pfarrei gehörigen Gemeinden hatten sämtlich ihre Anteile an den Bauten der Pfarrei zu bestreiten. Durch den Umstand, daß die politischen Gemeinden nur katholische Mitglieder hatten, wurde diese Entwicklung der Baupflicht begünstigt. Die politischen Änderungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts änderten an dem bestehenden Gewohnheitsrecht nichts. Die Baulast der politischen Gemeinden wurde wohl bestritten, erlangte aber nach genauer Prüfung die Anerkennung. Darüber handelt das vierte Kapitel: Die Baulast von der Säkularisation (1802/03) bis zur Gegenwart. Der Anhang bringt die Angaben aus etwa 70 Gemeinden über die kirchlichen Gebäude, welche, abgesehen von den Bauten früher inkorporierter Pfarreien sämtlich von den politischen Gemeinden unterhalten werden müssen. Unter der

preußischen Verwaltung wurde die Unterscheidung von politischer und kirchlicher Gemeinde sehr klar zum Bewußtsein gebracht. Trotzdem ist die Geltung des Gewohnheitsrechts in bezug auf die Baulast von den weltlichen Verwaltungsbehörden nicht mehr bestritten worden.

Die inhaltreiche, in Anlage und Darstellung übersichtlich gegliederte Untersuchung bietet zugleich einen Blick in die Entstehungsgeschichte der Pfarreien im Paderborner Lande. Manche Gründung weist auf die ersten Zeiten der Christianisierung des Landes zurück. Von der Stetigkeit der kirchlichen Entwicklung in andern Dingen hat die Entwicklung der Baulast etwas miterhalten. In dem paritätischen Staate von heute ist das geschilderte Gewohnheitsrecht gewiß etwas Auffallendes. „Aber das den katholischen Kirchengemeinden zustehende Recht ist ein natürliches historisches Gebilde und wohlerworbenes Recht, das die einzelnen Gemeinden schützen dürfen. Recht läßt sich jedoch, wie die verschiedentlich erfolgten Ablösungen der Verpflichtung der politischen Gemeinden an die Kirchengemeinden zeigen, durch die Billigkeit ausgleichen" (214). Die seit Erscheinen des Buches erfolgten politischen Umwälzungen mögen vielleicht öfter, als bisher nötig wurde, auf den angedeuteten Ausgleich hinweisen.

Die Pfarreiteilung nach kirchlichem und staatlichem Rechte. Von Dr. Hans Gyr. gr. 8° (XVI u. 223 S.) Einsiedeln 1916, Verlagsanstalt Benziger & Co. A.-G. *M* 4 60

Die eingehende Arbeit über Pfarreiteilung behandelt nach den einleitenden Abschnitten „Grundlegende Begriffe" und „Geschichtliches und Quellen" die Voraussetzungen der Pfarreiteilung, den Teilungsakt, die Wirkungen der Teilung. Die Pfarreiteilung ist im kanonischen Recht vorgesehen, und das Konzil von Trient hat Vorschriften darüber erlassen. Doch suchte man in älterer Zeit lieber in anderer Weise den Forderungen der Seelsorge gerecht zu werden, statt eine Teilung der Pfarrei vorzunehmen. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts aber wurde Neuerrichtung von Pfarreien durch Teilung schon bestehender leichter gestattet. Als entscheidender Grund für die Teilung gilt die bessere seelsorgerische Pflege der Gläubigen. Diesem Grundsatz gemäß gibt das kirchliche Rechtsbuch von 1917 dem Bischof weitgehende Vollmacht zur Vornahme von Pfarreiteilungen. Die Errichtung der Kirchenämter und somit auch die neuer Pfarreien durch Teilung ist eine rein kirchliche Angelegenheit und gehört nicht zu den res mixtae. Der weltlichen Gewalt steht dabei, abgesehen von besondern Rechtstiteln, kein Mitsprachrecht zu. Doch kann es unter Umständen wünschenswert sein, derartige Neuerungen im Einverständnis mit der Regierung vorzunehmen (97 ff.). Ausführlich wird der Nachweis behandelt (178 ff.), daß die Pfarreingesessenen nicht Destinatäre oder Genußberechtigte des Stiftungsgutes und des Pfründevermögens sind, sondern Interessenten. Darum kann bei der Pfarreiteilung keine Teilung der Vermögen beansprucht werden. — Die Arbeit Gyrs behält auch nach den Änderungen, die das neue Gesetzbuch eingeführt hat, für die grundsätzlichen Fragen der Pfarreiteilung wie des kirchlichen Stiftungsrechts ihre Bedeutung.

Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch. Mit einer Einführung in den Kodex kurz dargestellt von Dr. Emil Göller. 2., verbesserte Auflage. gr. 8° (VIII u. 82 S.) Freiburg im Breisgau 1918, Herder. *M* 2.20

Außer der kurzgefaßten Übersicht über das Eherecht des neuen kirchlichen Gesetzbuches bringt Göller in §§ 1—6 eine Einführung in Entstehung, Anlage und Eigentümlichkeiten des Gesetzeswerkes. Die erwähnten Abschnitte bieten ein willkommenes Hilfsmittel, auch weiteren Kreisen das Verständnis für das Werden und den heutigen Stand des katholischen Kirchenrechts zu vermitteln.

Grundriß des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici. Von Johannes Linneborn. 8° (XIX u. 499 S.) Paderborn 1919, Ferdinand Schöningh. *M* 12.—

Das kirchliche Rechtsbuch Pius' X. und Benedikts XV. enthält bedeutende Neuerungen auf dem Gebiete des Eherechts. Für die Anwendung der Bestimmungen auf Verwaltung und Seelsorge erschienen bald nach Veröffentlichung des Gesetzbuches eine Reihe von Hilfsmitteln. Genannt seien außer der bereits erwähnten Arbeit von Emil Göller und den Ergänzungen zu größeren Lehrbüchern die Schriften von Schäfer, Haring, Fahrner, Knecht, Arenhold, wie die Neuausgabe des Eherechts von M. Leitner.

Linneborn bietet in seiner ziemlich umfangreichen Darstellung des Eherechts ein wertvolles Hilfsbuch für den Seelsorger, ohne die berechtigten Ansprüche an die wissenschaftliche Behandlung außer acht zu lassen. Die einzelnen Kapitel bringen den Wortlaut der entsprechenden Kanones des Rechtsbuches, daran schließt sich ein kurzer Überblick über den sachlichen und geschichtlichen Zusammenhang des Gegenstandes, dem die durchsichtige Erklärung des geltenden Rechts folgt.

Die Lehre von den Ehedispensen (115 ff.), besonders das Vorgehen bei Dispensgesuchen (142 ff.) wird eingehend behandelt. — Das Hindernis der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus, C. 1070) beschränkt Linneborn, wohl mit der Mehrzahl der Erklärer, auf die Ehen zwischen Katholiken und Ungetauften, die Ehen dagegen zwischen Ungetauften und solchen Getauften, die nie der katholischen Kirche angehörten, werden von dem Hindernis nicht mehr berührt (216). — Das Ehehindernis der höheren Weihe beruht auf der Anordnung des Kirchengesetzes; als näheren Grund des Hindernisses sieht Linneborn mit Scharnagl ab von der Berufung auf ein Keuschheitsgelübde (224). — Das Hindernis des feierlichen Ordensgelübdes hat durch C. 540, § 1 2 gegenüber dem früheren Recht insofern eine Änderung erfahren, als mit der Säkularisation der Regularen ohne höhere Weihe die völlige Aufhebung der auf den Ordensgelübden gegründeten Verpflichtungen verbunden ist, mithin auch die des Ehehindernisses (229). — Eine durchgreifende Umgestaltung hat das kirchliche Ehehindernis der Schwägerschaft durch das Rechtsbuch erfahren. Die Schwägerschaft wird nicht mehr aus dem Geschlechtsverkehr, sondern aus der gültigen Ehe hergeleitet. Linneborn begrüßt diese Änderung. Von allen eherechtlichen Neuerungen wird die Neugestaltung des Hindernisses der Schwägerschaft am dankbarsten entgegengenommen (267). Zahlreiche seelsorgliche Schwierigkeiten, die mit der älteren Gesetzgebung über die Schwägerschaft verbunden waren,

sind nunmehr weggeräumt. — Das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit (publica honestas) wird durch die ungültige Ehe oder den öffentlichen oder notorischen Konkubinat begründet. Es verhindert die Ehe zwischen dem Manne und den Blutsverwandten der beiden ersten Grade gerader Linie der Frau und umgekehrt. Die Verwandten des Mannes dagegen werden dadurch an der Ehe mit Verwandten der Frau nicht gehindert, weil das Hindernis gleich der Schwägerschaft behandelt wird und diese keine neue Schwägerschaft hervorbringt. Die Behauptung Linneborns, der Vater könne die Tochter jener Frau nicht heiraten, mit der sein Sohn im Konkubinate lebte, weist darum dem Hindernis einen zu weiten Umfang an (278). Gemäß C. 1078 wird der Sohn von der Ehe mit der Tochter seiner Konkubine ausgeschlossen. — Die Frage, inwiefern der Irrtum das Zustandekommen der Ehe beeinflußt, wird in lichtvoller Weise besprochen (300 ff.). Das gleiche gilt von der Beurteilung des mangelnden Konsenses und des Fehlens wesentlicher Erfordernisse des Ehekontraktes (313 ff.). — Der C. 1098 sieht den Abschluß der Ehe vor zwei Zeugen für den Fall vor, daß der zuständige Pfarrer oder ein beauftragter Priester nicht zu erreichen ist. Eine Entscheidung der Sakramentskongregation schließt die Anwendung des C. 1098 bei Trauungen aus, bei denen die Ziviltrauung der kirchlichen nicht vorausgehen kann und der Priester durch seine Mitwirkung bei der Trauung die gesetzlichen Strafen verwirken würde (371). — Die Aufhebung der Konstitution Provida und die Anwendung der allgemein vorgeschriebenen Form der Eheschließung auch für die Mischehen in Deutschland ist aus sachlichen Gründen zu begrüßen (376 f.). — Linneborn spricht dem C. 1095, § 1, n. 3 allgemeine Gültigkeit zu, so daß die nur passive Assistenz nirgendwo mehr zu Recht besteht (384 ff.). Diese Auffassung scheint uns die richtigere zu sein. Linneborns Grundriß des Eherechts wird zahlreiche Freunde finden. **Joseph Laurentius** S. J.

Sozialwissenschaft.

Die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Bayern. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Dr. **Michael Buchberger**, Generalvikar. 8° (294 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Geb. *M* 18.—

Im Augenblick, da die Kirche weniger als je sich auf den Arm weltlicher Macht verlassen darf und mehr als ehedem wieder auf die treue Gefolgschaft ihrer Gläubigen allein angewiesen ist, war es zumal in Bayern eine weitblickende Tat, all das in möglichst gedrängter Kürze weiteren Kreisen zugänglich zu machen, was die Kirche in langen Jahrhunderten dem Volk gewesen und geworden ist. Wir können deshalb das wohlgelungene Unternehmen Dr. Buchbergers, das kulturelle, soziale und caritative Wirken der Kirche in Bayern darzustellen, nur aufs wärmste begrüßen. Der große Wert desselben liegt zunächst in der Zusammenstellung all der Riesenleistungen der Kirche auf den verschiedensten Gebieten. Wir erhalten dadurch eine überaus reichhaltige Fundgrube sowohl für ihre Verteidigung gegen Verleumder wie auch für die Vertiefung der Liebe und Anhänglichkeit zur segenspendenden, volksbeglückenden Macht der Kirche, die so viel durch alle Jahrhunderte gerade dem schönen Bayernlande gegeben hat. Ein großer Teil der Beiträge geht jedoch noch weit über diese Bedeutung hinaus und trägt zum ersten-

mal wertvolles Tatsachenmaterial aus Vergangenheit und Gegenwart herbei, so daß auch der Kulturforscher wie der Volksführer und -freund reichen Gewinn aus dem Studium des Werkes ziehen wird.

Die Abhandlungen „Kirche und Pflege der Wissenschaften" von Dr. Otto Hartig und „Kirche und Volksschule" von Pfarrer Heinrich Held erinnern in unserer Zeit des Schulkampfes das Bayernvolk an die ganz überragende Bedeutung der Kirche für die Entwicklung seiner Wissenschaft und Schule. Wie von der Kirche aus zugleich auch der reiche Strom künstlerischen Schaffens ausging, zeigen unter Anführung zum Teil neuer Daten Msgr. Prof. Dr. Richard Hoffmann in „Kirche und Kunst" und Dr. Otto Ursprung in „Kirche und Musikkultur". Die Rückwirkungen der kirchlichen Lehre auf Gesellschaft und Wirtschaft bringen Msgr. Dr. Michael Hartig in „Kirche und Wirtschaftsleben" und Msgr. Dr. Nik. Brem in „Das soziale Wirken der Kirche" zur Darstellung. Reich an neuem statistischen bzw. historischen Material sind die Abhandlungen „Kirche und Jugendpflege" von Dr. L. Schiela, „Kirche und Caritas in vergangenen Zeiten" von Dr. A. Mitterwieser und „Kirche und Caritas in neuerer Zeit" von Generalvikar Dr. M. Buchberger. In erstaunlicher Fülle breitet sich das Bild christlicher Liebestätigkeit bis in die neuesten Zeiten vor uns aus. Einen freundlichen Abschluß des reichhaltigen Buches bieten die Schilderungen der innigen Verflochtenheit zwischen dem Volk und seiner Kirche in „Kirche und Volksleben" von Dr. L. Fischer und „Kirche und religiös-sittliches Leben" von Dr. F. X. Eberle. Möge die Schrift die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Bayern aufs neue anregen und befruchten, damit auch in unserer bewegten Zeit das Wort vom katholischen Bayern wahr sei und bleibe.

Caritashandbuch. Ein Leitfaden für die Caritasarbeit. Auf Beschluß des Zentralrates des Deutschen Caritasverbandes und unter Mitarbeit zahlreicher Caritasfachleute herausgegeben von Kuno Joerger, Zentralsekretär des Deutschen Caritasverbandes. 8° (IV u. 318 S.) Freiburg i. B. 1920, Caritasverlag. Kart. *M* 16.—; geb. *M* 20.— (Mitgliederpreis *M* 12.— bzw. *M* 15.—).

Das „Caritashandbuch" entspricht einem lebhaft empfundenen Bedürfnis der aufstrebenden Caritasbewegung. Männer der Wissenschaft wie der Praxis haben sich zu dem Unternehmen zusammengefunden. Wir erhalten zunächst Aufschluß über Aufgabe und Aufbau der Caritasverbände in Reich und Diözese, in Stadt und Land. Die Schwierigkeiten werden aufgezeigt, aber auch die Wege, sie zu überwinden. Die gegebenen Richtlinien werden dazu beitragen, unsere Caritasarbeit vor zu großer und darum schädlicher Zersplitterung zu bewahren. Auch die Stellung der Caritas zu den öffentlichen Wohlfahrtsämtern findet grundsatzfeste und zugleich praktisch wegweisende Behandlung. Den größten Teil der Schrift nehmen natürlich die Schilderungen der caritativen Einzelgebiete ein. In vierzehn größeren Abschnitten wird eine umfassende, durch ausreichende Literaturangabe ergänzte Kenntnis des gewaltigen Arbeitsgebietes der Caritas vermittelt.

Vom internationalen und nationalen Arbeitsstaat. Von Dr. iur. h. c. Hermann Buch, Senatspräsident a. D. gr. 8° (187 S.) Leipzig 1920, Theodor Weicher. *M* 10.—; geb. *M* 14.—

Das Buch legt Zeugnis ab von dem zähen Streben eines deutschen Mannes, auch in Stunden tiefsten Falles den Glauben an das deutsche Volk nicht zu verlieren. Hart stößt sich sein Denken und Fühlen an dem Geschehen der letzten Jahre, das so viel Leid über uns brachte. Aber bei aller Anklage, auch bei seinen scharfen Ausführungen gegen das Judentum sucht der deutsche Jurist stets gerecht zu bleiben und sich vor allgemeinem Verurteilen zu hüten. Es ist indessen nicht unsere Aufgabe noch hier der Platz, dem Verfasser bei seinen ausgedehnten politischen Betrachtungen kritisch zu folgen. Uns kommt es hier auf die von Buch vertretene Forderung des nationalen Arbeitsstaates an. Freilich auch hier ist ihm das Judentum als nach seiner Meinung ein Hauptinteressent am Klassenhaß der erste Gegner. Denn nur auf dem Boden der natürlichen Lebensgemeinschaft zwischen Unternehmer und Arbeiter kann der nationale Arbeitsstaat erstehen, der wiederum die notwendige Vorstufe ist für die internationale Arbeitsgemeinschaft der Völker. In der deutschen Reichsverfassung sieht Buch die geeignete Grundlage, auf der sich der nationale Arbeitsstaat auf friedlichem Wege verwirklichen ließe. Voraussetzung hierzu ist freilich, daß unser Volksrecht auf Arbeit durch Lieferung der Rohstoffe vom internationalen Handel anerkannt werde. Weitere Vorbedingungen sind Kapital und Kredit und Arbeitslust. Hier setzt die Kernforderung Buchs ein: die Forderung der allgemeinen Arbeitspflicht aller arbeitsfähigen Staatsbürger. „Der Rechtsgrundsatz, der jeden arbeitsfähigen Deutschen zu einer Berufsarbeit verpflichten würde, wäre der Grundstein des nationalen Arbeitsstaates." Während bisher nur der arbeitsscheue Arme, weil er der Allgemeinheit zur Last fiel, mit Strafe bzw. Arbeitszwang bedroht war, soll jetzt ein jeder auf Grund des § 163, 1 der Reichsverfassung zur Arbeit angehalten werden können. Im Gegensatz zur Reichsverfassung wünscht Buch deshalb nicht bloß die Feststellung einer sittlichen Pflicht zur Arbeit, sondern ausdrücklich einer öffentlichen Rechtspflicht. Buch verlangt indessen keineswegs einen schablonenhaften Zwang, sondern Beruf wie Werkstatt sollen möglichst nach eigener Wahl bzw. der Eltern Wunsch bestimmt werden. Mitbedingt durch eine Einführung der Arbeitspflicht ist natürlich auch der stets wieder erwachende Plan einer Gesetzgebung gegen die wilden Streiks und der Gedanke eines durch den Staat zu schützenden Rechts, zu arbeiten. Der Gedanke Buchs berührt in seiner Ausdehnung auf alle Schichten des Volkes ohne Unterschied der äußeren Stellung wohltuend. Der faule Reiche soll nicht besser behandelt werden als der faule Arme. Auch ihm soll der Verfassungsgrundsatz: „Eigentum verpflichtet" zum Bewußtsein gebracht werden. Der Gedanke, den Verschwender seiner Arbeitskraft gleich dem Verschwender seines Vermögens durch Entziehung des Wahlrechts und durch Steuerzuschläge nach Leistungsfähigkeit in gewissem Sinne zu entmündigen, entspringt gerechten Erwägungen. Die Durchführung des Gedankens wird im einzelnen allerdings nicht ohne Schwierigkeit sein, zumal wenn man der Gefahr eines Staatshelotentums, das auch Buch nicht

will, entrinnen möchte. Unsere Bedenken gegen die Durchführung dieser Arbeitspflicht in Form eines Arbeitsdienstjahres haben wir bereits in diesen Blättern (99 [1920] 570 ff.) geäußert. Der gesunde Gedanke, an Stelle der allgemeinen Wehrpflicht die allgemeine Nährpflicht treten zu lassen, wird sich auch ohne zwangsweise Lösung vom Nährboden der Familie wenigstens für die Allgemeinheit durchführen lassen.

Sozialisierung und Wiederaufbau. Praktische Vorschläge zur Sozialisierung und zur Wiederaufrichtung unseres Wirtschaftslebens. Von Alfons Horten. 8° (84 S.) Berlin 1920, Verlag Neues Vaterland. *M* 7.50

Angesichts der neuen Sozialisierungspläne, namentlich im Bergbau, bietet die Arbeit Hortens reiche Anregung. Wertvoll sind seine Untersuchungen über den Begriff des Unternehmens und die Möglichkeit, erfolgreiche Unternehmertätigkeit und Sozialisierungsbestrebungen in Einklang zu bringen. Horten unterscheidet zu diesem Zweck sich entwickelnde, wechselnde Spezialbetriebe, die von jeder Sozialisierung ausgeschlossen bleiben müssen, und mechanisierte Massenherstellung. Bei letzterer spaltet sich der Unternehmer in den Kapitalisten und den Betriebsleiter. Dort, wo Sozialisierung stattfindet, soll sie in Form einer Aktiengesellschaft durchgeführt werden, deren Aktien in Händen des Staates bleiben. Die von jahrelanger Erfahrung als Betriebsleiter in der Großindustrie getragenen Ausführungen verlangen von jedem, der sich mit den Sozialisierungsproblemen befaßt, eine ernste Auseinandersetzung mit den darin niedergelegten Gedanken.

Das Betriebsrätegesetz und die Gewerkschaften. Von Th. Brauer 8° (64 S.) Jena 1920, Gustav Fischer. *M* 4 50

Dr. Brauer, der bekannte Gewerkschaftstheoretiker, untersucht in dieser Schrift die Gefahren, die den Gewerkschaften von seiten der neuen Betriebsräte drohen. Er weist besonders auf die Zusammenhänge der Betriebsratsbewegung mit dem Syndikalismus hin, auf die Gegensätze zwischen Betriebs- und Berufsorganisation und auf die Schwierigkeiten zwischen Industrieverband und Berufsverband, die durch das neue Gesetz verstärkte Bedeutung erhielten. Wie Brauer im Schlußteil ausführt, werden die Gewerkschaften diesen neuen Strömungen Rechnung tragen müssen und bei aller Betonung gewerkschaftlicher Lohnpolitik an der Frage der finanziellen Beteiligung der Arbeiterschaft am eigenen Betriebe nicht achtlos vorübergehen können. Dies gilt um so mehr, als das Gesetz den Unternehmer ebenfalls auf die Behandlung dieser Frage in seinem Sinne hinlenkt. Neben diesen für die Lösung des heutigen Lohnproblems an Anregungen reichen Fragen behandelt Brauer noch das Verhältnis von Arbeitern und Angestellten im Betriebsrätegesetz. Er führt den Nachweis, wie unnatürlich und deshalb auch in den Folgen unglücklich die Vermischungsbestrebungen dieser beiden an sich getrennten Gruppen sind.

Constantin Noppel S. J.

Umschau.

Planwirtschaft in der Wohlfahrtspflege?

Auf der Tagung der großen interkonfessionellen Wohlfahrtsverbände Deutschlands im September 1920 zu Jena wurde bei der Besprechung der „Möglichkeiten für die innere und äußere Erstarkung der freien Wohlfahrtspflege" auch der Wunsch laut, mehr „Planwirtschaft" in die deutsche Wohlfahrtsarbeit zu bringen. Im Hinblick auf mancherlei Zerfahrenheit auf diesem Gebiete sowie auf die äußerst geringen Mittel, die heute zu Gebote stehen, wie auch die verhältnismäßig kleine Zahl williger und brauchbarer Wohlfahrtsarbeiter einerseits, die Größe der Not infolge der Nachwehen des Krieges anderseits kann man der Forderung eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Aber es ist auch hier notwendig, das Gesunde vom Krankhaften zu scheiden.

Verfehlt wäre es insbesondere, wenn diese Planwirtschaft von oben, oder noch besser gesagt, von außen an die freie Tätigkeit herankommen sollte. Wir haben in diesen Blättern[1] schon wiederholt darauf hingewiesen, wie unerträglich derartiges für die freie Tätigkeit ist. Aber gerade die — man möchte sagen — Ahnungslosigkeit, mit der die Regierungsvertreter bei der genannten Aussprache zu Jena über die früheren einmütigen Wünsche und Erklärungen fast der gesamten deutschen Wohlfahrtspflege hinweggingen, zeigt, daß trotz aller theoretischen Bekenntnisse zur freien Wohlfahrtspflege praktisch für manche Regierungsstellen doch der Standpunkt der alte geblieben ist. Allzu weitgehenden Plänen dieser Art legt heute lediglich die Finanznot eine Fessel an. Selbst hierbei ist man, wie die Beratungen über das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz zeigen, teilweise noch von erstaunlicher Sorglosigkeit beseelt. Der ebenfalls zu Jena aufgestellte Satz des Stettiner Bürgermeisters Pick: „Es dürfen nicht mehr Gesetze erlassen werden, die die Übernahme neuer Fürsorgezweige anordnen, ohne daß vorher die Deckungsfrage gelöst ist", scheint manchen Vertretern der Wohlfahrtspflege noch nicht geläufig zu sein. Gerade bei den durch das Jugendwohlfahrtsgesetz geplanten Jugendämtern wird es eine Hauptaufgabe der freien Tätigkeit sein, durch entsprechende Mitarbeit und Beeinflussung der Leitung der Jugendämter sich jede Planwirtschaft im Sinne einer Reglementierung fernzuhalten.

Verfehlt ist ferner ein Streben nach Planwirtschaft durch Gründung möglichst zahlreicher „Zentralen" in Ort und Kreis und Land. In den allermeisten Fällen genügt statt dessen völlig die neuerdings immer mehr geübte Form der losen Arbeitsgemeinschaft unter den betreffenden Verbänden oder Vereinen. Alles andere führt

[1] So 96 (1918/19) 16—31; 89 (1915) 201—211.

nur zu leicht zu neuen Vereinen und damit statt zur Vereinfachung zur neuen Zersplitterung. Es ist deshalb im allgemeinen jeder dahingehende Plan abzuweisen, so seltsam es auch ist, daß solche Pläne heute mehr als je umherschwirren. Es ist darauf besonders zu achten, daß sich nicht im Anschluß an Sammlungen wie die nunmehr eingeleitete Kinderhilfe oder solche des Roten Kreuzes bei der Auslandshilfe derartige Neugebilde festsetzen. Aus demselben Grund wird man auch wünschen, daß soweit nur irgend möglich die kommenden Jugendämter die praktische Arbeit den schon bisher arbeitenden Vereinen und Stellen übertragen.

Ein Beispiel dafür, wie rechtverstandene Planwirtschaft aufgebaut werden kann, bietet die auf der Paderborner Generalversammlung im November 1920 vom Deutschen Caritasverband vollzogene Eingliederung der einzelnen Fachverbände in den gemeinsamen Caritasbau. Die katholischen Fachverbände waren zwar schon bisher dem Caritasverband angeschlossen, ohne daß jedoch eine bestimmte Art der Gemeinschaftsarbeit festgelegt worden wäre. Nunmehr sind die auf den einzelnen Hauptgebieten, wie Kinderpflege, Fürsorge, Seelsorgshilfe, Familienpflege, Landpflege usw., arbeitenden caritativen Fachverbände zu besondern Ausschüssen zusammengeschlossen, deren jeweiliger Schriftführer zugleich der entsprechende wissenschaftliche Referent an der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes ist. Auf diese Weise erscheint sowohl die Zusammenarbeit auf dem Einzelgebiet wie der Zusammenhang mit dem Ganzen aufs beste gewahrt. Freibewegliche Glieder, ein jedes nach seiner eigenen Art, und doch Teile eines lebensvollen Organismus. So bietet diese Neuordnung ein schönes Beispiel der Planwirtschaft von unten herauf, aus den schaffenden Kräften selbst heraus.

Constantin Noppel S. J.

Zum Antrag betreffend Aufhebung der §§ 218—220 des RStGB.

Die „Sozialistischen Monatshefte" (1920, Nr. 15/16) beschäftigen sich mit dem Antrag der Unabhängigen Sozialistischen Partei betreffend die Aufhebung der §§ 218—220 des Strafgesetzbuches (Verbrechen wider das keimende Leben). Wenn sie sich auch nicht mit dem Radikalismus der „Bruderpartei" befreunden können, so solle doch aus moralischen, sozialen und frauenrechtlichen Gründen der Frau in den ersten Wochen die Entscheidung zugestanden werden, ob sie Mutter werden wolle oder nicht. Zur Begründung wird auch des öfteren auf die Stellung des kanonischen Rechts im Mittelalter hingewiesen, die geradezu als empfehlenswerte Stütze für den obigen Vorschlag erscheint. Indes gibt dieser Hinweis zu großen Mißverständnissen Anlaß und bedarf der Richtigstellung.

Tatsache ist, daß das kanonische Recht im Mittelalter gewisse kirchliche Strafen nur eintreten ließ, wenn der verbrecherische Eingriff erst nach einem bestimmten Zeitpunkt erfolgte, entsprechend der Aristotelischen Lehre von der späteren Beseelung. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß ein Eingriff in einer früheren Periode als moralisch erlaubt angesehen wurde. Das kirchliche Recht konnte so wenig wie das staatliche jede sittliche Verfehlung unter besondere Strafe stellen. Über die moralische Verwerflichkeit des fraglichen Verfahrens herrschte niemals ein

Zweifel. Ja Sixtus V. hat die kirchlichen Strafen gerade auch auf diesen Fall ausgedehnt. Ebenso enthalten schon die Canones des Egbert von York aus dem früheren Mittelalter Bußvorschriften für den Eingriff in der ersten Zeit (antequam animatum sit; Migne, P. lat. 89, 409).

Im übrigen war die Theorie von der späteren Eingießung der Seele in der kirchlichen Vergangenheit durchaus nicht die alleinherrschende. Gregor von Nyssa z. B. verteidigt die entgegengesetzte Ansicht mit beachtenswerten Gründen (De opificio hominis c. 29; Migne, P. gr. 44). Aber auch der hl. Augustinus, der Aristoteles folgt, läßt keinen Zweifel über die sittliche Bewertung des vorliegenden Falles. In seiner Schrift De nuptiis et concupiscentia c. 15 rechnet er dieses Verfahren zu den Greueltaten der heidnischen libido carnalis und stellt es in eine Linie mit Kindesaussetzung und Tötung des schon lebenden Kindes (Migne, P. lat. 44, 423).

In ähnlicher Weise ist auch die mißverständliche Auffassung der Schriftstelle 2 Mos. 21 zu beurteilen. Johannes B. Schuster S. J.

Neuzeitliche Heiligenleben.

In den Lärm einer unruhevollen, geschäftigen und ewig unzufriedenen Welt tönen immer wieder im Laufe der christlichen Geschichte seltsame Glocken wie von weither, wie aus einem Wunder- und Märchenland; Friedensglocken, nicht in Worten allein und Theorien und Systemen und Programmen und Verträgen des Friedens, sondern in lebendigen Friedensträgern; Lebensboten kommen zu einer in Todeskämpfen ringenden Welt, aber nicht etwa nur mit abstrakten Klugheiten, mit Ratschlägen einer papierenen Lebenskunst, sondern mit Taten und Wirklichkeiten. Es sind in allen Jahrhunderten die Heiligen gewesen, die gottversunkenen, die weltabgewandten, und doch Seelen und Herzen erobernden Menschen, deren Sinnen und Trachten die Umwelt immer so seltsam und fremd und unglaublich und unmöglich anmutet und doch wieder so wohltuend lind anrührt wie ein Heimatgruß.

Auch in unsere Gegenwart hinein (und was für eine Gegenwart ist das!) tönen solche Klänge. Eine ziemlich umfangreich gewordene biographische Literatur erzählt uns von Menschen, die unsere moderne Welt fast legendarisch anmuten wie verklärte Gestalten aus alten halbversunkenen Kirchen, und die doch mitten unter uns wandelten. Da, in einem solchen Büchlein („Zur Höhe!") wird uns glaubhaft berichtet von einem Ordensnovizen von seltener Reife und Innerlichkeit, dessen Innenleben uns an heilige Novizen früherer Jahrhunderte erinnert und an das Wort der Schrift: „Früh vollendet und doch vieler Jahre Erfüllung". In einem andern, recht umfangreichen Buch wird uns ein junger Jesuitenpater, Peter Aneder, ein Kind vom oberbayrischen Land vorgestellt, der mit den noch frischen Blüten seiner Primizfreude angetan in den Tod ging; sein Leben ist arm an sichtbaren Werken, und die Statistik und die Jahrbücher können nichts von ihm aufzeichnen; und doch liegt eine merkwürdige Ahnung von Sommerfeuchtbarkeit über dem stillen Gefilde dieses kurzen Priesterlebens. Und ein anderes dickes

Buch schildert das Wesen und den Wandel eines Zöglings des „Deutschen Kollegiums" in Rom; ein jugendlicher Anfänger, und hat doch einen sehr achtbaren Beitrag „zum Priesterideal" geliefert. Und dann hören wir von einem jungen Benediktiner, lesen seine „an Handlung armen" Briefe und Tagebuchnotizen, und doch — über dem Leben dieser weltvergrabenen Seele steht mit Recht das welterlösende Wort: „Mehr Liebe!"

Und daß auch das Frauenleben nicht fehle: in zahllose lauschende Seelen klingt immer noch die anspruchslose und doch so eigenartig wirksame „Geschichte einer kleinen weißen Blume", der früh entschlummerten Karmeliterin Theresia vom Kinde Jesu. Und aus Lucca kam bis in unsere deutschen Länder der Glanz einer kindlich unscheinbaren und kindlich reinen Mädchenblüte, und es ist ein inhaltreiches Buch, das ein deutscher Mönch auf Andechs, P. Beda Ludwig O. S. B., über „die Tugendschule der Gemma Galganis" — so heißt das Mädchen — geschrieben hat: das Mädchen hat aber doch eigentlich nichts getan, was in der Weltgeschichte Raum beanspruchen könnte!

Der Wert all dieser biographischen Literatur mag vielleicht im einzelnen recht problematisch sein, von dem Standpunkt der reinen Wissenschaft gemessen und im Vergleich mit den riesenhaften weltpolitischen Aufgaben, die unsere Gegenwart bedrücken. Aber etliche schwer lösbare Fragen werden uns oder vielmehr den besinnlichen, für die ganze Tiefe der Lebensrätsel empfänglichen Gemütern doch auferlegt, nicht so sehr von diesen biographischen Erzeugnissen, als vielmehr von den Lebenserscheinungen, die dazu Anlaß gaben. Wie unsagbar lebens- und weltfremd sind doch alle diese Menschen gewesen, diese weltvergessenen Novizen, diese idealistisch glühenden Neupriester, diese versonnenen, im Vergleich zu allen „Wissenden" so ahnungslosen Kinder! Wenn wir aus unserer Großwelt mit ihren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Unlösbarkeiten oder auch nur aus der Kleinwelt einer mit Hunger und Sorge ringenden Großstadtfamilie hinübertreten in diese Welt neuzeitlicher Gottesfreunde, in diese Welt der Jesusliebhaber, in diese Welt der mystischen Schmerzen und der gottesbräutlichen Freuden, dann gibt es unserer Seele geradezu einen Ruck, als würde sie plötzlich losgerissen und weggehoben von dem gewohnten Boden, als betrete sie einen fremden Stern.

Aber in dem Zeitalter, das die Relativität der Sinneserscheinungen begreifen lernte, darf und muß man wohl fragen: Welches ist eigentlich das Lebensfremde? Das Denken und Fühlen dieser abseitigen Menschen, die sich in eine innerliche, ja transzendente Welt vergraben? Oder das Leben und Treiben und Kämpfen auf unsern Großstadtstraßen? Welche der beiden so entgegengesetzten Richtungen führt in die Tiefe des Lebens, in die Mitte des Seins, in das Wesen der Erscheinungen, und welche bleibt an der Oberfläche hängen als Abfall und Schaum?

Und weiter können wir fragen: Wo ist eigentlich die weltbewegende Kraft, die wirksame, die tatsächlich Menschheitsgeschichte macht? An unsere betriebsamen Organisatoren, laut redenden Führer, neu tönenden Programmatiker können wir ohnehin nicht mehr recht glauben, denn wir sehen nicht, daß sie etwas Erhebliches

zustande bringen. Aber in der schweigenden Tiefe jener weltfernen Seelen geschieht unterdessen etwas, das vielleicht doch von weltbestimmender Kraft ist, so unmöglich, ja absurd das auch den an die „Weltmächte" Glaubenden vorkommt: das Opfer! Diese Jesus liebenden Mädchen scheinen ja alle eine geheimnisvolle Last zu tragen, sich wie eine gemarterte Kerze zu verzehren, hinzustechen wie an einem unsichtbaren Leiden. Es ist, als trügen sie die Last vieler, als müßten sie zerrinnen, um so die letzten Lichtschimmer in einer dunklen Welt aufrechtzuhalten, als müßten sie leiden, damit andere froh werden können oder wenigstens nicht ganz untergehen. Liegt vielleicht die wirkliche Weltmacht und Weltkraft doch in den Händen und Herzen dieser stillen ungeahnten Martyrer? — Es sind ihrer viel mehr, als die genannte biographische Literatur ahnen läßt.

Und noch eine besinnliche Frage: Wo ist die wahre Lebenskunst? Wer hat das Leben wirklich zu meistern und selbst zu — genießen verstanden? Jene Entsagenden, jene früh Entschlafenen, jene verwehten Menschenblüten haben „vom Leben nichts gehabt", wie wir Kluge und Gesunde zu sagen pflegen. Und doch — was ist das für ein süßer Glanz von Frohsein, was ist das für ein unbegreiflicher Glockenklang von Frieden, was ist das für eine Botschaft von vollem und reichem Leben, das aus diesen Menschen redet, die doch eigentlich „kaum gelebt" haben, wenn wir so sagen wollen!

In der Heiligen Schrift steht die Auffassung, die sich das land- und weltläufige Leben von diesen abseitigen Menschen bildet: „In den Augen derer, die nichts wissen, scheinen sie zu sterben, und als ein Unglück gilt ihr Hingang und ihr Scheiden von uns als Untergang." Es muß eigentlich etwas Erschreckendes für uns haben, wenn sich uns genau ähnliche Gedanken aufdrängen, so oft wir von diesen Gottsuchern und Gottesbräuten hören. Peter Lippert S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 82749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Erziehungswerte im Katholizismus.

Die großen Sorgen und Aufgaben unserer unglücklichen Gegenwart lenken von selbst den Blick auf die Erziehungsfragen. Wie bilden wir eine Jugend heran, die uns das Morgenrot einer besseren Zukunft heraufführt? Waren wir bislang auf dem rechten Weg? Stand unsere Pädagogik nicht glänzend da in aller Welt, hatten wir nicht eine Methodik ausgebaut, die auch für die früher aussichtslosesten Fälle noch Erfolg versprach? Und doch, Einsichtige in allen Lagern beginnen das zuzugeben: Unsere Erziehung hat die Belastungsprobe nicht bestanden.

Es ist für den Wirklichkeitssinn der Katholiken ein gutes Zeichen, daß gerade sie an eine genaue Untersuchung der Mängel in unserer Pädagogik mutig herantreten. Das anonyme Schriftchen: „Unsere katholische Erziehungslehre als eine im Grundriß verfehlte, in der Praxis versagende Wissenschaft, nachgewiesen von einem Katholiken" (Regensburg [o. J.] Habbel), legt den Finger auf manche kranke Stelle. Leider fehlt es der Schrift in vielen Punkten zu sehr an der klaren dogmatischen Scheidung von Natur und Übernatur, als daß sie in allweg überzeugend wirken könnte. Dankenswert ist es daher, daß kürzlich der Chefredakteur des „Pharus", Dr. M. Lechner, einen im September in München gehaltenen Vortrag drucken ließ, der „Wesen und Eigenart der katholischen Erziehung" näher abzugrenzen sucht (Pharus 11 [1920] 529 ff.).

Aber auch diese Arbeit berücksichtigt aus guten Gründen nur eine Seite der gewaltigen Erziehungswerte, die im Katholizismus stecken: ich möchte sie die durch das Christentum vertieften natürlichen Erziehungsfaktoren nennen. Dabei wird das katholische Eigengut nur gestreift. Bei der grundlegenden Bedeutung dieser Fragen für den Aufbau unserer Pädagogik dürfte es sich daher verlohnen, einmal die katholischen Erziehungswerte in ihrer Gesamtheit darzustellen. Im Rahmen eines Artikels kann es sich natürlich nur um die Skizzierung einiger Grundlinien handeln. Die Ausführung wäre Sache eines großzügigen Lehrbuches der katholischen Pädagogik, in dem das gesamte pädagogische Gut der Vergangenheit, namentlich das katholischer Erziehungsweisheit mit den Errungenschaften der neuen

Wissenschaft zu einem organischen Ganzen sich verbinden müßte. Dabei wäre Aufbau und Bewertung der gesamten Erziehungsfragen nach bewußt katholischen Grundsätzen vorzunehmen.

Vieles von dem, was wir hier behandeln, mag manchem als Selbstverständlichkeit vorkommen. Ein Blick in die Literatur und namentlich in die Erziehungspraxis nicht nur im akatholischen Lager zeigt aber, wie notwendig eine Neuorientierung an den alten Wahrheiten heute ist. In dunkler Nacht und bei stürmischer See zündet man alle Leuchtfeuer an. Wie tief aber unsere Pädagogik vom Geist der Modernen angekränkelt ist, mag man in der freimütigen Schrift von E. Post, „Die Wiedergeburt der deutschen Volksschule" (Paderborn 1917), nachlesen.

Wenn man von Erziehungswerten im Katholizismus spricht, tut man gut, drei Dinge auseinanderzuhalten. Einmal bietet der Katholizismus für viele Grundfragen der Pädagogik, die rein menschliche Vernunft schon wenigstens irgendwie erkennen kann, klare Einsicht, größere Sicherheit und wertvolle Ergänzung. Dann aber enthält er als Religion der Übernatur ein ganzes Reich ihm spezifisch eigener Erziehungswerte, die man bislang leider nur zu oft fast ausschließlich der Seelsorge überlassen und auch dort oft genug kümmerlich behandelt hat. Endlich bietet die katholische Kirche namentlich dort, wo sie frei und selbständig Erziehungsarbeit leisten durfte, ein Vorbild katholischer Erziehungspraxis, das wertvolle Anregung auch für eine Pädagogik unserer Zeit bieten kann. Während die beiden ersten Wertgruppen hauptsächlich grundsätzliche Bedeutung haben, führt die dritte auch mitten in das Gebiet der Methodik hinein. Über jede von ihnen seien ein paar Bemerkungen gemacht.

Zuvor scheint uns jedoch noch eine weitere klare Begriffsscheidung notzutun. Man sagt, die katholische Erziehung sei wesentlich übernatürlich eingestellt. Dieser Satz kann einen mehrfachen Sinn haben. Einmal darf er nicht so genommen werden, als ob in der katholischen Erziehung die natürlichen Faktoren keine oder doch eine geringere Bedeutung hätten. Der Grundsatz katholischer Gnadenlehre: „Die Gnade setzt die Natur voraus, zerstört sie nicht, sondern erhebt und vervollkommnet sie", gilt in seinem ganzen Ausmaß auch für katholische Erziehung. Daher wird sie die natürlichen Gegebenheiten und Mittel nie außer acht lassen, sondern sie als Grundlagen des Übernatürlichen und in sich selbst wertvoll intensiv ausbauen. Weiterhin wird das Wort „übernatürlich" nicht von allen in gleicher Bedeutung gebraucht. Man spricht von übernatürlich im Sinne von auf das

Jenseitige, auf das Göttliche bezogen. So aufgefaßt ist katholische Pädagogik eminent übernatürlich. Aber auch hier wieder nicht in ausschließlichem Sinn. Sie erzieht auch für die Erde und ihre Ziele, freilich faßt sie die nur als Durchgangspunkte zum großen Endzweck, dem Besitz Gottes, auf. Darüber hinaus kann man von übernatürlicher Orientierung noch in einem engeren theologischen Sinn sprechen, insofern im Mittelpunkt katholischer Erziehung die übernatürlichen Güter stehen sollen, jene, die wirklich alles Natürliche überragen und in der beseligenden Anschauung Gottes ihre Krönung finden.

I. Die Vertiefung und Ergänzung der natürlich erkennbaren Erziehungsgrundlagen hat Dr. Lechner gut dargestellt. Seine Ausführungen seien daher kurz zusammengefaßt und in einigen Punkten ergänzt.

Erziehung ist jedenfalls systematische Beeinflussung eines werdenden Menschen zu einem bestimmten Ziel. Damit sind drei Faktoren des Erziehungsprozesses gegeben: der Ausgangspunkt, das Ziel und die eigentliche Erziehungsarbeit, die ja nichts ist als Hilfe beim Brückenschlag von einem gegebenen Ausgangspunkt zu einem bestimmten Ziel. Wer die heutige pädagogische Literatur auch nur oberflächlich kennt, weiß, welch ein Wirrwarr von Meinungen schon über diese drei Grundverhältnisse herrscht. Eine ungeheure Menge von Energie, die wahrlich für wichtigere Aufgaben notwendig wäre, wird hier verbraucht, um auf einen einigermaßen tragfähigen Boden zu gelangen.

Demgegenüber ist der Katholik in einer beneidenswerten Lage. Er weiß, daß Ziel all seiner Erziehungsarbeit Hinführung des Menschen zu Gott ist. Damit hat er einen unverrückbar festen Zielpunkt gewonnen. Gott ist der absolute Wert, und von ihm aus ist die Wertskala aller übrigen Güter zu bestimmen. Das letzte Ziel des Menschen liegt im Jenseits, aber das gesamte Diesseits steht in einem inneren Verhältnis zum Jenseits, insofern es Mittel zu diesem Ziel ist. Diese ethische Zweckbestimmung ist pädagogisch von einschneidendster Bedeutung. Wer sich davon einen anschaulichen Begriff machen will, der studiere nicht nur, sondern suche innerlich zu erleben, was Ignatius von Loyola im Principium et fundamentum seiner „Geistlichen Übungen" bietet. Eine klarere Zielsetzung, eine bessere Wegweisung und grundsätzlichere Stellungnahme zu allen Lebensfragen und zugleich damit eine stärkere Motivierung für folgerichtige Lebensführung ist wohl kaum möglich. Hier hat ein Meister der Psychologie und Pädagogik, dem für alle Zeiten ein Ehrenplatz unter den großen Erziehern gebührt, es verstanden, das Schöpfungsdogma erziehlichen Zwecken dienstbar zu machen.

Auf das Erziehungssubjekt, den Zögling, wirft die katholische Glaubenslehre viel klareres Licht. Eine vorurteilsfreie Beobachtung der menschlichen Natur zeigte schon, daß es mit dem Optimismus eines Rousseau und so mancher Neueren seine bedeutenden Schwierigkeiten haben muß. Anderseits hielten tiefste Instinkte den vernünftigen Erzieher davon ab, einem lähmenden Pessimismus zu verfallen. Und doch ist es nicht leicht, hier die richtige Auffassung zu gewinnen und festzuhalten. Der Glaubenssatz von Urzustand und Erbsünde erleuchtet mit einem Schlag das Dunkel. Der Kern der menschlichen Natur ist gut, der freie Wille ist nicht ausgelöscht, aber die vorher gebundenen Leidenschaften sind durch die Sünde losgelöst und suchen das harmonische Verhältnis im Menschen, das zwischen Geist und Fleisch, zwischen Seele und Welt bestehen sollte, umzukehren. Der Mensch hat Aufgabe und Pflicht, das verlorene Paradies wiederherzustellen. Damit ist für jeden Katholiken die Möglichkeit der Erziehung grundsätzlich gegeben. Auch über das grundsätzliche Verhältnis von Verstandes- und Willensbildung kann der Katholik nicht im unklaren sein. Der Wille ist ja Quelle und Träger der sittlichen Akte und damit der moralischen Werte. Damit ist einseitiger Intellektualismus aber ausgeschlossen. Gewiß, Erkenntnisse sind in sich kostbar, ihren höchsten Wert erreichen sie aber erst dann, wenn sie zugleich Weg und Hebel zur sittlichen Größe werden.

Die Bedeutung solcher Erkenntnisse soll damit keineswegs überschätzt werden. Der wissenschaftlichen Forschung bleibt immer noch ein ausgedehntes Arbeitsfeld, denn es gilt vor allem, die Glaubenstatsachen auch pädagogisch umzudenken. Das Ziel ist in kleinste Teilziele zu zerlegen, die so anzuordnen sind, daß sie einen möglichst großen erziehlichen Erfolg versprechen. Weiterhin interessiert den Pädagogen nicht so sehr eine irgendwie geartete Kenntnis des Zöglings, sondern er möchte vor allem wissen, was in diesem konkreten Menschen entwicklungsfähig und inwieweit es der Beeinflussung von außen zugänglich ist. Dazu braucht es aber zweifelsohne mehr als Einsicht in die relative Güte bzw. Verderbtheit der menschlichen Natur. Dazu ist das ganze Rüstzeug der Physiologie und Psychologie nötig. Allein als Grundtatsachen und Meilensteine der Forschung sind diese Dogmen doch von ganz unschätzbarem Wert. Und dies um so mehr, als sie uns inmitten alles modernen Relativismus und Subjektivismus mit absoluter Gewißheit gegenübertreten.

Auch für die eigentliche Erziehungsarbeit leistet die katholische Lehre wertvollste Ergänzung und Vertiefung. Nicht nur daß sie es er-

möglicht, einen großen Teil des menschlichen Pflichtenkreises genau und sicher zu bestimmen und damit kostbare Teilziele aufzustellen. Darüber hinaus bietet die katholische Weltanschauung wirksamste Erziehungsmotive. Immer mehr scheint uns die neuere Willensforschung die ganz überragende Bedeutung der Motive für die Charakterbildung darzutun. Nach J. Lindworskys Buch „Der Wille" (Leipzig 1919, 188 ff.) sind die Motive die wertvollsten, die dauerhaft sind in Struktur und Inhalt, d. h. solche, die nicht bloß anschaulich und gefühlsbetont sind und nicht bloß für eine bestimmte Lebenszeit, etwa die Jugend, Bedeutung haben. Ferner müssen die Motive mit dem Individuum wachsen, sie müssen sich in ein logisches System bringen lassen, was am besten durch Einordnung in die Weltanschauung geschieht. Alle diese Erfordernisse werden im Katholizismus glänzend erfüllt. Seine Forderungen sind, richtig erfaßt, ja zugleich Motive, da sie nur dazu dienen, ein möglichst vollkommenes persönliches und soziales Leben zu ermöglichen. Die Erfüllung des Willens Gottes soll ja für den Menschen zum wertschaffenden Prinzip werden. Hier vereinigen sich objektive Normen und subjektive Bedürfniserfüllung in vollkommener Harmonie. Und diese Motive sind wahrlich nicht bloß anschaulich und gefühlsbetont. Gewiß lassen sie sich — wiederum ein großer Vorteil — sehr anschaulich und gefühlsbetont bieten. In ihrem Wesen aber halten sie auch der kritischsten Gedankenanalyse stand. Sie haben Bedeutung für das ganze Leben, wachsen mit dem Individuum, das trotz tiefsten Eindringens niemals bis zum Grund gelangt, bilden ein so festgeschlossenes System, daß das Herausbrechen eines Steines Gefährdung des ganzen Gebäudes bedeutet. Der wahrhaft christlich denkende Mensch steht bei seinen Entscheidungen eigentlich jedesmal der Gesamtheit seiner Motive gegenüber, die in Gott ihren Mittel- und Zielpunkt haben. Die Lebensaufgabe der Katholiken als Ganzes wie ihre kleinsten Einzelheiten schließt sich so in die eine alles umfassende Formel zusammen: Durch Gottesdienst zur höchsten persönlichen und sozialen Glückseligkeit. Bündiger und kräftiger lassen sich die Erziehungsmotive nicht darbieten.

Es sei gestattet, das bislang Gesagte an einer brennenden Frage der modernen Pädagogik zu erläutern. Im Mittelpunkt der erziehlichen Bemühungen fehlt augenblicklich zweifelsohne auch die Jugendbewegung. Eines der schwierigsten Probleme, die sie aufgibt, ist die Autoritätsfrage. Bücher wie Hasenclevers „Sohn", Werfels „Nicht der Mörder, sondern der Ermordete ist schuldig", der Einfluß, den Leute wie Gurlitt,

Wyneken und andere auf die Jugend gewinnen konnten, und ähnliche Dinge sind symptomatisch. Zwei Punkte sind es, an denen die moderne Jugend, eben weil sie den elementarsten Grundwahrheiten nicht Rechnung trägt, scheitern muß: die Autonomie und der krasse Naturalismus, die sie zum Ausgangspunkt ihrer Bestrebungen macht. Selbstherrlichkeit auf der einen Seite bis zur vollendeten Revolution gegen Elternhaus und Schule, und auf der andern Seite eine völlige Vergewaltigung durch Suggestivautorität. Arme Jugend, die so in ihrem ehrlichsten Streben mißbraucht wird! Wie anders steht da die christliche Autoritätsführung vor uns! Bei den Modernen Ausgeliefertwerden an eine „Persönlichkeit", zu der man triebhaft hingezogen wird, im Christentum Unterwerfung unter den Herrgott, dem man frei sich beugt. Die Stellvertreterschaft Gottes ist ja Kern und Stern aller christlichen Autoritätsführung. Der Gedanke an Gott, den absoluten Herrn, ist allein imstande, dem mächtigen Triebleben der Jugendlichen gegenüber, das sich oft lawinenartig daherwälzt, einen unzerreißbaren Damm entgegenzusetzen. Damit wird aber dem jungen Menschen in seiner Unerfahrenheit und Unfertigkeit gerade die Stütze geboten, nach der sein ganzes besseres Ich sehnsüchtig schreit. Diese Auffassung schenkt der Jugend aber auch alle Gewähr dafür, daß sie nicht der Tyrannis eines Erziehers ausgeliefert wird. Sie legt ja dem Erzieher die schwere Verpflichtung auf, die Autoritätsübung nur als Hilfe zur Verselbständigung der Jugend aufzufassen. Es gibt in der Tat kein System, das so weit allen berechtigten Wünschen der neuen Jugend entgegenkommen kann wie die zu Ende durchdachte katholische Autoritätsauffassung. Wäre sie auch nur theoretische Richtschnur, sie hätte ihre große Bedeutung. Darüber hinaus aber war und ist sie in allen christlichen Familien immer der Felsengrund aller Erziehung, und mag auch die Einzelausführung sehr oft durch den mehr oder weniger feinen pädagogischen Takt der Erzieher besser oder schlechter ausfallen, die großen Linien waren immer da.

Aufgabe einer katholischen Pädagogik wäre es nun, auf allen Gebieten der Erziehungskunde das helle Licht, das die katholische Dogmatik und Moral spendet, voll zur Geltung zu bringen. Vogelstraußpolitik zu treiben ist ebenso unklug wie nutzlos. Die Neuzeit hat eine Reihe von Erziehungsproblemen — es sei nur an die sexuelle Frage, die Probleme der Volksbildung, die staatsbürgerliche Erziehung und andere erinnert — bis tief in den Grund aufgerührt. Wir Katholiken könnten hier das Beste bieten, wenn wir die Kraft und bisweilen auch den Mut hätten, unsere Grund-

sätze der konkreten Erziehungspraxis zugänglich zu machen. Immer wieder wird sich dann zeigen, wie modern die katholische Pädagogik ist.

Damit soll aber keineswegs einer rein aprioristischen Erziehungskunde das Wort gesprochen sein. Nichts wäre verfehlter, als auf die gesicherten Ergebnisse der heutigen Wissenschaft mit Verachtung herabzublicken. Der katholische Pädagogiker muß sie gründlich kennen, er soll auch kein Quentchen von dem Wertvollen, das sie bietet, unbenutzt lassen. Nur so wird er überhaupt in den Stand gesetzt, die großen Werte in seinem Schatze zu finden, die ja oft erst mittelst eines wissenschaftlich feststehenden Untersatzes sich ergeben. Dann aber muß alle echte Erziehung notwendig, eben weil es ins konkreteste Leben eingreifende Tätigkeit ist, auf Erfahrung aufbauen. Fast das ganze Gebiet der Methodik muß wissenschaftlich bearbeitet werden. Durch organische Verbindung katholischer Grundsätze und moderner Methodik aber ließe sich ein Gebäude der Erziehungskunde aufrichten, das in seiner Einheit und Geschlossenh-it hinreißend wirkt, demgegenüber all die Zerfahrenheit moderner Pädagogik erst recht in ihrer ganzen Armseligkeit erscheint. Und die gewaltigen Quadern, die sich da auftürmen, sind aus Granit. In ihrer ruhigen Majestät spotten sie allem unruhigen Fließen und tastenden Suchen der Modernen. Und gerade dem Erzieher tut ein so festes, solides Gebäude so not; denn er soll ja das beweglichste und unsteteste, das am meisten umstürmte und umschmeichelte Wesen, den jungen Menschen, zu einem klaren, selbständigen, grundsatztreuen Charakter heranbilden. Daher dürfte es nie geschehen, daß wir Katholiken für die letzten Grundfragen und obersten Grundsätze bei den Modernen Anleihen machten. Wir sind wahrhaftig reich genug. Es kommt vor allem darauf an, daß wir unseres Besitzes wieder froh werden. Unbekümmert um alle noch so lockende und schillernde Schlagwortpädagogik heißt es für uns erhobenen Hauptes und mit jener Sicherheit, die der Besitz der Wahrheit verleiht, die festen Bahnen einer paedagogia perennis gehen.

II. Alles, was der katholische Glaube bislang bot, war mehr bewahrender und wegweisender Natur. Wir blieben bislang in den Vorhallen des Katholizismus. Welche Herrlichkeiten muß da nicht das Heiligtum selber in sich schließen! Die katholische Weltanschauung ist in ihrem tiefsten Wesen Religion der Übernatur. Ihre Kerndogmen: Dreifaltigkeit, Erlösung, Gnade, beseligende Anschauung Gottes, lassen sich durch keinerlei Vernunftschlüsse beweisen; es gibt keine Bedürfnisse der Menschennatur, die diese Glaubenstatsachen als Erfüllung heischten. Eine große, gewaltige neue

Welt, von der die ungläubige Wissenschaft keine Ahnung hat, breitet sich da vor unserem Auge aus. Sie birgt Erziehungswerte köstlichster Art in sich.

Zwei große Gruppen von übernatürlichen Werten gilt es zu unterscheiden: solche, die auf dem Wege durch das menschliche Bewußtsein wirken, und solche, deren Wirkung dem Bewußtsein verborgen bleibt. Beide sind individual wie sozialpädagogisch von der größten Bedeutung. Im Mittelpunkt der Erziehung steht die Willensbildung. Zwei Wege führen zu ihr: mittelbare Willensstärkung durch die Motivierung und unmittelbare durch direkte Kräftezufuhr, sei es durch Übung oder sonstwie.

Schon der Gedanke an ein Reich der Übernatur, das unsere wahre Heimat ist, muß erzieherisch sehr wirksam sein. Otto Willmann hat auf dem Wiener Eucharistischen Kongreß 1912 über die Erziehungswerte der heiligen Eucharistie gesprochen. Dabei weist er u. a. mit Recht darauf hin, daß sie eine vorzügliche Überwindung des Materialismus bedeutet. Das Kind lerne schon auf dem Schoß der Mutter, daß das „höchste Gut" unsichtbar, immateriell sei, und diese Erkenntnis werde während des ganzen Lebens durch den Gedanken an die Eucharistie erhalten und gestärkt. Wieviel mehr muß das von dem Gesamtreich des Übernatürlichen gelten! Das Lebensziel des Katholiken ist nicht der Besitz Gottes irgendwie, sondern die beseligende Gottesschau, eine Erhebung des Menschen zu Erkenntnissen und Liebeswonnen, im Vergleich zu denen alles irdische Erkennen nur Stückwerk, alles Lieben nur schwacher Vorgeschmack ist. Um diese Gottesschau zu erlangen, besitzt der Christ schon auf dieser Welt ein neues Lebensprinzip, aus dem die Anschauung Gottes im Himmel einmal erfließen wird. Die Seele muß daher erst umgeschaffen, sie muß gewissermaßen vergöttlicht werden. Der himmlische Vater macht sie in einem wahren, wenn auch analogen, so doch keineswegs bloß bildlichen Sinn zu seinem Kind. Damit trägt der Christ einen Reichtum in seiner Seele, der hoch über allem Erdengut steht. Der geringste Grad der heiligmachenden Gnade überragt ja unermeßlich die Gesamtheit der geschöpflichen Güter. Kann man sich eine durchgreifendere Überwindung allen Materialismus denken als das lebendige Erfassen solcher Wahrheiten?

Vor ihrem Lichte muß auch alles Dunkel eines niederschlagenden Pessimismus weichen. Nichts ist für erfolgreiche Erziehung wichtiger als tatenfroher Optimismus bei Erzieher und Zögling. Nur die übernatürlichen Güter sind unabhängig von allen Wechselfällen des Lebens, sie sind jedem erreichbar, der guten Willens ist. „Gott versagt ja keinem, der das Seine tut, seine Gnade."

In ihnen liegen Entwicklungsmöglichkeiten eingeschlossen, so groß und unabhängig von irdischen Hilfsmitteln, daß sie zum opferfreudigsten Aktivismus aufrufen. Der Katholik kann die höchsten Werte schaffen, trotzdem er, ja oft genug eben weil er in den Augen der Welt im größten Elend ist.

Und welch ein pädagogischer Schatz liegt nicht in dem Bewußtsein göttlichen Adels, den wir in uns tragen! In alten Geschlechtern war der Gedanke, der Erbe so großer Ahnen zu sein, Quelle des Standesbewußtseins und dieses hinwieder mächtige Schutzwehr gegenüber allem Niedrigen und Gemeinen und zugleich ein starker Hebel zu männlicher Tat. Gotteskind sein, den höchsten Herrn zum Ahnen zu haben im wahrsten Sinne des Wortes, muß das nicht unendlichmal mehr diese wertvolle erzieherische Doppelfunktion für den Menschen ausüben: intensivstes Fernhalten von aller Niedrigkeit und kräftigster Antrieb zum Höchsten?

Und sind Gotteskindschaft, Ausruhen am Vaterherzen des Unendlichen für eine Ewigkeit, Lösung aller Rätsel in der unmittelbaren Erkenntnis der ewigen Wahrheit, Stillung aller Sehnsucht im Besitz des höchsten Gutes, Möglichkeit, diese Herrlichkeiten durch eigenes Schaffen ins Ungemessene zu steigern, nicht Motive, die objektiv wenigstens auch für die schwierigsten Lebenslagen hinreichen müssen?

Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Vermittlung dieser Werte ein sehr schweres didaktisches Problem darstellt. Es gilt, sie ja dem einzelnen Menschen so vorzuführen, daß gerade er in tiefster Seele gepackt wird. Aber das darf uns nicht abhalten, allen Ernstes an die Arbeit zu gehen. Diese Werte dürfen wir nicht brachliegen lassen. Heute, wo unsere Gegner alles einsetzen, wo die Menschheit bis ins Mark hinein verseucht ist vom Materialismus und Pessimismus, dürfen wir doch unsere besten Motive nicht — ich weiß nicht, aus welchen Gründen — zurückhalten. Wer die Paulusbriefe liest, den ersten Johannesbrief, die Petrusbriefe, den Jakobusbrief, der wird staunend gewahr, mit welchen Mitteln die ersten Verkündiger des Christentums das verzweifelt scheinende volkspädagogische Problem meisterten, die ganz verrottete und verkommene Welt allmählich wieder emporzubringen. Der Zentralgedanke ist immer wieder das Hohelied von der Gotteskindschaft, von der großartigen Erhebung des armen Menschen zu den lichten Höhen seiner Gottesherrlichkeit, von der erbarmenden Vatergüte, die selbst des eigenen Sohnes nicht schonte, um den Knecht zum Sohn annehmen und ihm Teil geben zu können an all seinen ewigen Gütern. Damit wurde neues Selbstbewußtsein, neuer

Lebensmut, neues Lebensglück geschaffen und damit die Grundlage gewonnen zu neuer Lebenstat, die die innere Umgestaltung des einzelnen wie der Gemeinschaft einleitete.

Man sage nicht, das seien Dinge, die die Seelsorge angingen. Diese habe hier die lohnendsten Aufgaben. Sie könne hier im zerschlagenen modernen Menschenkind, anstatt es durch das ewige „Du sollst" der Gebote vollends zur Verzweiflung zu bringen, die oft nur verschütteten Kräfte zu neuem Leben entbinden. Gewiß muß die Seelsorge hier vor allem einsetzen. Das große Kapitel von der Gnade darf unserem Volk kein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Es gilt die Veranschaulichungsmittel der Schrift und der griechischen Väter studieren, um Wege zu finden, diese Werte dem Volke nahezubringen.

Mir will scheinen, je unverdorbener und naiver eine Seele ist, um so leichter und tiefer werden diese Wahrheiten sich einsenken. Darum muß schon in frühester Jugend diese Erziehungsarbeit beginnen; diese Gedanken müssen zum geistlichen Eigentum des Zöglings werden, so daß sie das gesamte Innenleben beherrschen. Sie müssen immer im Randbewußtsein bereitliegen, sei es als Hemmungsvorstellungen, wenn die Lebensbahn abwärtszuführen droht, sei es als tröstende, aufmunternde, zu unentwegter Arbeit rufende Kräfte. Der größte Fehler, den wir hier machen könnten, wäre, auf halbem Wege stehen zu bleiben, diese Dinge einer abgegrenzten „religiösen Sphäre" der Seele zu überlassen. Religion und Leben bilden eine innige Einheit. Religion ist ja Bewußtwerden des tiefsten Grundverhältnisses, in dem der Mensch zu seinem Herrgott steht, christliche Religion jubelndes Erkennen und Ausleben der unendlichen Erhöhung und Vertiefung dieses Verhältnisses, da aus dem Knecht ein Kind Gottes wurde. Daher muß unsere Pädagogik diese Werte nutzen. Höhere, dauerhaftere Motive zur sittlichen Größe als die übernatürlichen gibt es nicht.

Das gilt in ähnlicher Weise auch für die Sozialpädagogik. Eine Gemeinschaft setzt sich letztlich aus drei Elementen zusammen: den einzelnen Gliedern, der Vereinigung dieser Glieder und der Leitung durch die Autorität. Für die erziehliche Beeinflussung aller drei Faktoren leistet der Katholizismus als Religion der Übernatur Hervorragendes.

Die übernatürlichen Werte sind Gemeingut aller Menschen, niemand ist davon ausgeschlossen, der nicht selber will. Aber sie sind das doch nicht im Sinne etwa des Kommunismus, der alles gleichmacht. Sie werden jedem gegeben nach dem Maß freier göttlicher Bestimmung und eigener menschlicher Mitarbeit. Damit ist die Grundlage einer Menschen-

vereinigung idealster Art geschaffen. Abkunft, Stand, Nation usw. spielen dabei höchstens eine untergeordnete Rolle. Alle Menschen sind oder sollen doch werden Kinder Gottes, Himmelserben, Brüder Christi.

Durch diese Erhebung in den Gnadenstand treten die Menschen bereits in die innigste Verbindung miteinander. Sie sind nicht bloß Atome, aus denen ein Organismus werden könnte, sondern in allen pulsiert bereits derselbe göttliche Lebensstrom, der vom Weinstock Christus auf die Reben überströmt. Sie sind nach paulinischer Auffassung Glieder des einen Leibes, dessen Haupt Christus ist, es besteht zwischen ihnen eine wahre Gütergemeinschaft und ein ständiger Güteraustausch. Welch gewaltige sozialpädagogische Ausblicke gewährt doch das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen, von der Interessenverbindung von Himmel und Erde! Wie müssen solche Ideen den Horizont erweitern über alle Engheit des eigenen Ich, wie muß sich das stolze Selbstbewußtsein jedes einzelnen heben, wie müssen sie Antrieb sein, alles daranzusetzen, ein würdiges Glied einer solchen Familie zu sein, die gemeinsamen Güter zu schützen und zu mehren, aber auch im ganzen Leben das objektiv gegebene Verhältnis innigster Eintracht und Brüderlichkeit, selbstlos auftauchenden Altruismus zum Ausdruck zu bringen! Hier muß der schlimmste Feind alles sozialen Lebens, der Egoismus, seine Abdankung erklären.

Endlich die Autorität! Ihre gewaltige Bedeutung zeigen gerade unsere unruhigen Tage. Das Eingangstor zum Reich des Übernatürlichen heißt Glaube. Glauben aber heißt sich unter Gottes Autorität beugen. Wie oft in seinem Leben muß nicht der Christ diese Huldigung vor der göttlichen Majestät vollziehen! Und darin wird ihm wahrhaftig nichts gespart. Es geht bis zum sacrificium intellectus, nicht in dem Sinne, daß der Mensch Widersinniges hinnehmen müßte, wohl aber, daß er Übervernünftiges, Geheimnisvolles als sichere Wahrheit bejaht. Die Vermittlerin und Repräsentantin dieser göttlichen Autorität ist die Kirche, sind schwache Menschen, die Gottes Stellvertreter sind. So wird der Katholik ständig zum Autoritätsgehorsam erzogen. Es geht ihm in Fleisch und Blut über.

Herrliche Veranschaulichung all dieser Werte findet der Katholik in der großen Ahnengalerie seiner Heiligen, die ihm die konsequente Durchführung dieser Ideenwelt für alle Lebenslagen und Stände darbieten. Vor allem aber steht vor ihm die Person des Heilandes. Nach der neueren Psychologie ist ja die innere Entwicklung des Menschen zum größten Teil ein allmähliches Hineinwachsen in ein Ideal, das der Seele ständig

vorschwebt. In Christus haben wir das unerreichte und unerreichbare Ideal. Er steht uns zudem durch seine selbstlose Hingabe an die Menschheit so nahe. Er muß für katholische Pädagogik unbedingter Mittelpunkt sein. In ihm treffen alle Erziehungswerte, die wir bislang sahen, in lebendigster Verkörperung zusammen. Darum wird katholische Erziehung sich immer wieder an ihm, der Weg, Wahrheit und Leben ist, orientieren, wird die Jugend zu ihm führen, ihn Zug um Zug vor der jungen Seele lebendig werden lassen. Der Christ, ein anderer Christus, ist das kurze aber großartige Erziehungsprogramm des Katholizismus.

Zu diesen „bewußt" arbeitenden Werten kommen die großen unbewußten Gnadenwirkungen. Sie schließen sich zum Teil an die bisher gezeichneten Erziehungstiefen an, indem Gott bei ihrer Gelegenheit auch unmittelbar einwirkt auf Erkennen und Wollen. Dazu kommen aber all die mächtigen Gnadenströme, die sich in die Seele ergießen durch die heiligen Sakramente. Zum großen Teil sind sie unabhängig von der menschlichen Mitwirkung, sie erreichen den Willen in seinem tiefsten Kern und führen ihm neue Kräfte zu. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier auch heute noch Erfolge erzielt werden, die mit aller Finesse moderner Willenspädagogik auch nicht im entferntesten erreicht werden. Die Beichte z. B. vereinigt ja prachtvoll beide Arten willensstärkender Wirkung und ist für Tausende zu einer idealen Schule der Charakterbildung geworden.

Es wäre tief zu bedauern, wenn all diese Kostbarkeiten ein vergrabener Schatz blieben. Wir Katholiken müssen sie doch wenigstens für uns selber ausnutzen. Unsere Gegner werden nicht müde, ihre Errungenschaften mit allen Mitteln moderner Reklame anzupreisen. Millionen ziehen sie zu sich hinüber. Ihr Anhang wächst Tag für Tag. Dürfen wir da mit verschränkten Armen zusehen? Dürfen wir es geschehen lassen, daß man uns systematisch die Möglichkeit nehmen will, unsere Erziehungswerte auch nur unsern eigenen Kindern zukommen zu lassen? Es ist doch eine Binsenwahrheit, daß katholische Erziehung, so wie sie jetzt vor uns erstand, nur da geleistet werden kann, wo tiefgläubige Lehrer in engster Verbindung mit Elternhaus und Kirche zusammengehen. Konfessionelle Schule, konfessionelle Lehrerbildung sind Forderungen, auf die wir Katholiken, wollten wir uns nicht selber aus Milliardären zu Bettlern machen, niemals verzichten können. Die katholische Pädagogik hat in unsern Tagen eine hohe Mission. Es handelt sich um Sein und Nichtsein. Wer heute wirksame

Mittel weiß, die zum Aufstieg führen können, und sie zurückhält, übt Verrat an unserem katholischen Volk. Breiten wir Katholiken daher unsere Schätze vor der hungernden Welt aus. Das Problem unserer Tage ist in seinem Grunde ein volkserziehliches. Mit neuem Wissen, wie es die Volkshochschulen vielfach einseitig pflegen, kommen wir nicht voran. Nur wer starke Hilfen bietet, daß wir wieder ganze, aufrechte Männer und Frauen erhalten, hat heute das Recht, sich Erzieher zu nennen. Und da stehen wir Katholiken, gottlob, in erster Reihe.

III. Noch in einem dritten Sinne können wir von Erziehungswerten im Katholizismus sprechen. Die katholische Kirche hat vom ersten Tage ihres Entstehens an praktische Erziehungsarbeit geleistet. Sie erzog unter den verschiedensten und schwierigsten Verhältnissen. Ihre Zöglinge waren alle Nationen, Völker auf der tiefsten wie auf der höchsten Kulturstufe; sie bildete heran die breite Masse des Volkes und einzelne auserlesene Seelen, sie erzog für die Welt und für die Abgeschiedenheit von allem Irdischen. Und auf all diesen Gebieten hatte sie die herrlichsten Erfolge. Des sind Zeugen vor allem ihre zahlreichen Heiligen, bei denen die Lösung der Aufgabe in idealster Weise gelang. Aber auch die zahlreichen Scharen, die, ohne kanonisiert zu sein, am Throne Gottes stehen, bedeuten einen vollen Erfolg. Und das nicht bloß in übernatürlicher Hinsicht. Man weiß, welche Fülle irdischen Segens die Kirche im Laufe ihrer Geschichte ausgestreut, was sie zur Bildung und Gesittung der Menschheit leistete und noch leistet.

Nun ist es klar, daß die Kirche im Laufe dieser langen Erziehertätigkeit sich kostbare Erfahrungen gesammelt hat. Sie bilden ihre Familientradition. Bei dieser großen Pädagogin in die Schule zu gehen, die sich mit allen Erziehungsproblemen praktisch auseinandersetzte, die nicht im experimentalpädagogischen Laboratorium ihre Kenntnisse sammelte, sondern in der verwickelten, rauhen Wirklichkeit des Lebens, die diese Fragen großenteils erfolgreich löste, sollte Ehrenpflicht jedes Katholiken sein.

Einige ihrer Erziehungspraxen sind längst Allgemeingut nicht bloß der katholischen Pädagogen geworden. Es sei an die Methode der Willensbildung erinnert, wie sie die Aszese im Laufe der Zeit herausgebildet hat. Dabei hat die Kirche sich immer fern von allem Extremen gehalten, sie hat Motivbietung und Übung stets weise verknüpft, hat klaren Verstandeseinsichten tiefstes Erleben beigesellt. Weiter denke man etwas — um nur noch eines zu nennen — an den feinen Takt und die tiefe seelische

Einfühlung, mit der die Kirche sich immer nationaler Eigenart und volkstümlichen Bräuchen anzupassen wußte.

Es harrt hier der katholischen Pädagogik noch lohnendste Aufgabe. Wie wertvolles Material liegt noch in den katholischen Aszeten vergraben, in den Heiligenleben. — Freilich müssen erst historisch einwandfreie Biographien in größerer Zahl geschaffen werden. Aber auch die Erlasse der Päpste, die Entscheidungen mancher römischen Kongregation, die Regeln und Konstitutionen der Orden, die Missionsmethoden der Glaubensboten bieten herrliche Erziehungsweisheit. Wann wird die Zeit kommen, daß wir Katholiken einmal mit vereinten Kräften daran gehen, aus all diesen Quellen zu schöpfen und vor der erstaunten Welt ein hochragendes Gebäude katholischer Pädagogik zu errichten? G. M. Dursch hat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in seiner „Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens" den Versuch einer solchen Erziehungslehre gemacht. Er enthält viel Anregung, und es ist ein Verdienst des Kölner Beigeordneten Dr. W. Kahl, das Buch als 18. Band der Herderschen „Bibliothek der katholischen Pädagogik" weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Heute ließe sich ganz bedeutend mehr leisten, und es wäre wahrlich die Stunde da, das Werk zu beginnen.

Ein großartiges Programm katholischer Pädagogik ist vor uns erstanden. Vieles daran ist weit mehr als Programm, es ist bereits Erfüllung. Weiteres harrt der Ausführung. Wenn unser Auge erst einmal wieder sehend geworden, wenn wir uns durch all den Nebel des modernen Chaos in die lichten, klaren Höhen katholischer Erziehungswerte erhoben haben, dann steht zu hoffen, daß wir wieder Mut bekommen. Der tut uns Katholiken vor allem heute not. Wir dürfen doch nicht einem alten Geschlechte gleichen, das die besten Traditionen der Familie nicht mehr schätzt, weil es sie nicht kennt, dem das alte Schloß mit seinen eckigen, derbigen Kostbarkeiten nicht mehr gefällt, weil draußen in expressionistischen Formen eine „bessere" Welt angepriesen wird. Besinnen wir uns auf unser Gut, bauen wir es zielbewußt aus, bringen wir es dem modernen Menschen nahe, versuchen wir die Synthese von alter Weisheit und neuer Wissenschaft, dann steht zu hoffen, daß wir für unsere Zeit das leisten, was das junge Christentum so großartig für das „untergehende Abendland" schaffte.

Josef Schröteler S. J.

Hieronymus. Des Schrifterklärers Werdegang.

Auf Dürers Holzschnitt sehen wir Hieronymus in enger Zelle zwischen Folianten und Hausrat über ein Buch gebeugt, seine Seele ganz versenkt in den Sinn der Heiligen Schrift; vorn liegt friedlich der gewaltige Löwe. Treten wir leise ein und schauen wir ihm über die Schulter: die Stirn in Falten, die Brauen so kraftvoll angestrengt zusammengezogen — schreibt er vielleicht gerade eine hebräische Prophetenstelle? Welch ein Gekritzel fremdartiger Zeichen! Nein, solche Haken hat Hieronymus doch nicht gelernt, als seine kindlichen Finger in Dalmatien zuerst die „Buchstaben" aus Buchsbaumholz betasteten und sein ungelenkes Händchen den Griffel über die Wachstafel führte. Und was für Laute hören wir ihn jetzt murmeln! Wie wohl und voll hatte die Sprache geklungen, die ihn sein gestrenger Schulmeister gelehrt, der „Orbilius saeviens", wie er ihn scherzend nach Horaz nennt! Aber diese Juden haben ihre Freude nur am Lippenöffnen, Zungenverdrehen, an Zisch- und rauhen Kehllauten. Des Hieronymus Sprachgefühl bildete sich an Plautus', Horaz', Vergils Versen, an Sallusts und Ciceros kunstvollem Satzbau; Quintilians wohldurchdachte Vorschriften und die allgewandte Gerichtsberedsamkeit Spätroms mit ihren Trugschlüssen haben seinen Geist geschult und geschärft — doch hier bunte Bilder morgenländischer Vorstellungskraft, glühender Leidenschaft, unvermittelt, unverbunden nebeneinandergesetzt, Bilder aus einer ganz andersartigen Kultur, Ereignisse einer um Jahrtausende zurückliegenden Zeit! Das Empfinden eines semitischen Naturvolkes, das immer wieder von Babel und Ägypten und Syrien her mit den mächtigen Wogen der Heere und Kulturen asiatischer Weltreiche überspült wurde — davor der Römer, aufgewachsen im Geiste der zerfallenden griechisch-römischen Kultur. Ja, seinem Blute nach war Hieronymus wohl Dalmatiner, aber nach Erziehung und Bildung, Auffassung und Denken war er Römer durch und durch: römischer Schulen, Paläste und Katakomben Luft hatte er geatmet, Rom war (382—385) der Schauplatz seiner segensreichen Wirksamkeit gewesen, aber auch bald das Grab seiner kühnsten Hoffnungen und der Quell seiner bittersten Erinnerungen geworden, es war zugleich das Heim seiner Freunde

und Bewunderer und das Lager seiner Gegner, Rom war immer noch die Hauptstadt für die Welt und für ihn. Nun ist ihm, dem Römer, die Aufgabe zugefallen, morgenländische Bibelwissenschaft zu vermitteln an das Abendland, das immer weniger Einflüsse vom Osten empfangen, sich immer mehr für sich entwickeln wird. Hieronymus war wie kein zweiter seiner Zeit und lange vor- und nachher für diese Vermittlung wie geschaffen.

Hieronymus' Bildung war, wie gesagt, römisch. Das Lateinische sollte ja auch die Sprache all seiner Schriften, seiner Übersetzungen und Erklärungen werden. Und Latein schreibt er so gewandt und leicht wie außer ihm unter den altkirchlichen Schriftstellern nur noch Laktanz, so eigenartig wie nur Tertullian. Freilich hat seine Rede an Reiz und Anmut durch das Studium des Hebräischen und durch das Vielschreiben später etwas verloren. Gleichwohl ist seine Übersetzung des Alten Testamentes gefällig, fast klassisch. Sein Lehrer Donatus, dessen Grammatik auf ein Jahrtausend das Schulbuch des Abendlandes wurde, hat seinen Sinn für sprachliche Erscheinungen, wenn auch zunächst nur im Lateinischen, geschärft, und die etwas spitzfindige Dialektik war immerhin eine gute Vorschule für das Abwägen der Gründe für und wider. Es kann kein Zweifel sein: Hieronymus hatte philologischen Sinn; sonst hätte er nicht immer wieder die verschiedenen Texte der heiligen Bücher verglichen, die Psalmen mit der Septuaginta und später mit des Origenes „Sechsfacher Ausgabe", der Hexapla, des Juden Aquila verdächtige Übersetzung mit dem Hebräischen; zum Habakuk merkt er die Lesarten von sieben griechischen Übersetzungen und sogar der hebräischen Handschriften an, und beim Galaterbrief nimmt er sich die Mühe, die von Paulus angeführten Stellen des Alten Testamentes mit dem Urtext und vier Übersetzungen zu vergleichen. Das Neue Testament wieder auf die echte Gestalt nach dem Griechischen zurückgeführt, das Alte aus dem Hebräischen übersetzt zu haben, ist sein größter Stolz, seine glänzendste Leistung.

Außer dem Lateinischen war der damals einzigartige Dreisprachenkenner, der vir trilinguis, des Griechischen vollkommen mächtig. Wohl war dessen Kenntnis im Westen damals noch nicht so selten, wie sie es später leider wurde; doch schon einem ehemaligen Rhetor von der Bedeutung eines Augustinus war es nicht mehr recht geläufig. Hieronymus hingegen beherrschte es wie keiner seiner Zeitgenossen, außer vielleicht Rufin. Gelernt hat er es wohl erst in Syrien (Antiochien) mit etwa dreißig Jahren. Ob

er Homer, Platon, Aristoteles gelesen, ist fraglich. Aber bereits am Ende seines syrischen Aufenthaltes, um 380, verstand er es unmittelbar und sprach es fließend. Er hörte viele griechische Vorträge, las eine Menge griechischer Kommentare, besonders des Origenes, übertrug von diesem an die achtzig Homilien, übersetzte Eusebius, Didymus und Mönchsregeln. Seine Übersetzungen wurden immer klarer, lebendiger, glätter; eigentliche Fehler lassen sich ihm kaum nachweisen. Mit dem griechischen Neuen Testamente wie mit den verschiedenen Übersetzungen des Alten befaßte er sich etwa 40 Jahre lang, vergleichend, übersetzend, erklärend. Er gewöhnte sich so an das Griechische, daß er in die Predigten vor seinen theologisch gebildeten Mönchen in Bethlehem griechische Wörter einstreute.

Geradezu als ein Wunder galt Hieronymus seinen Zeitgenossen wegen seiner Kenntnis des Hebräischen. Er war wohl der erste Abendländer, der sich auf dieses damals so unbekannte und unwegsame Gebiet wagte, und auch unter den Gelehrten des Mittelalters bis zum Humanismus dürften wenige ihr Altes Testament in der Ursprache gelesen haben. Es ist auch wirklich fast ein Wunder zu nennen, daß der lebhafte und reizbare Mann es hierin so weit gebracht hat. In der Syrischen Wüste flüchtete er vor der Glut der Leidenschaft zum Studium. Er nahm Unterricht bei einem bekehrten Juden, einem Meister in der Schriftauslegung. Unter unsäglicher Mühe lernte er das Alphabet und die barbarischen Zisch- und Kehllaute. Bisweilen gab er die Hoffnung auf. 382—384 in Rom schrieb er hebräische Handschriften ab, die ein Jude für ihn aus der Synagoge entliehen „um sie zu lesen", und verglich Aquila mit dem Urtext. Was ihn in der Jugend so viel Mühe und Schweiß gekostet, hat er unermüdlich weitergeübt. In Bethlehem um 390 ließ er sich noch gegen hohes Entgelt von Bar Anina unterweisen, der aus Furcht vor seinen Stammesgenossen nur des Nachts kam. Bei seiner Durchsicht des Alten Testamentes um jene Zeit las er die Chronik mit einem Gesetzeslehrer aus Tiberias. Auch bei dem schwierigen Buche Job ließ er sich von einem jüdischen Lehrer aus Lydda für schweres Geld unterstützen. Freilich, zu einer so vollkommenen Beherrschung wie beim Griechischen hat er es hier nicht gebracht; die semitische Sprache lag dem Römer bedeutend ferner. Grammatik und Wörterbücher standen ihm nicht zu Gebote. Seine Texte boten ihm nur die Zeichen der Konsonanten, ohne Punktation und Unterscheidungszeichen. Man versteht es, wenn er die ungewohnten Kehllaute verwechselte und den Satzbau nicht immer ganz durchschaute.

Das Biblisch-Aramäische — er nennt es Chaldäisch — verstand er weniger gut. Die betreffenden Teile der Bücher Daniel und Esdras haben ihm besonders viel Arbeit gemacht. Darum ließ er sich auch den Tobias zuerst von einem Juden ins Hebräische übertragen und übersetzte das Buch Judith freier. Vom Punischen weiß er zu Isaias 7 zu bemerken, daß alma Jungfrau bedeute. Daß er in den dichterischen Teilen des Alten Testamentes antike Versmaße wiederfand, kann man ihm verzeihen.

Statt der fehlenden Wörterbücher hatte Hieronymus die früheren Übersetzungen des Alten Testamentes zur Verfügung, und er hat sie auch stark benutzt: die Septuaginta und ihre Überarbeitung durch Theodotion, Aquilas wortgetreue und besonders Symmachus' sinngemäße, geschmackvolle Übertragung. Vor allem konnte er infolge der vieljährigen Beschäftigung mit den heiligen Büchern frei über deren Teile verfügen und erinnerte sich leicht an verwandte Stellen und Wendungen.

Was die Texte angeht, die er zugrunde legte, so können wir ihn nur beneiden. Zwar war auch er durch drei Jahrhunderte von der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften getrennt. Aber die „alten Handschriften", die er benutzte, waren ohne Zweifel den unsrigen überlegen; unsere ältesten sind ja erst aus seinem Jahrhundert. Außer einer Art, die der Vatikanischen Handschrift, der vom Sinai u. ä. verwandt ist, verfügte er noch über eine Überlieferungsgruppe, die für uns ganz verloren ist. Für das Alte Testament hat er fleißig des Origenes Riesenwerk, die Hexapla, verwertet — wohnte er ja doch nicht weit von der Bücherei zu Cäsarea, wo diese unvergleichlichen Rollen lagen. Auch aus den Kommentaren des gelehrten alexandrinischen Philologen konnte er schöpfen. Und seine hebräischen Handschriften waren doch mindestens sieben bis acht Jahrhunderte älter als die unsrigen. Freilich, um die Herstellung der ursprünglichen Textform hat er sich nicht viel bemüht, er nahm, was er fand.

Hätte Hieronymus eine Bibelübersetzung nach Aquilas Art liefern wollen, Wort um Wort — so hätte ihm dieses Rüstzeug reichlich genügt. Wirklich äußert er auch einmal, die Heilige Schrift müsse man im Gegensatz zu andern, etwa Origenes, möglichst wörtlich übersetzen, da hier auch die Wortstellung ein Geheimnis sei. Doch kam er später zu der Auffassung, auch die Heilige Schrift sinngemäß zu übersetzen, die Eigentümlichkeiten der fremden Sprache durch die der eigenen wiederzugeben. Und danach hat er auch gehandelt. (Seine Durchsicht des Neuen Testamentes kommt hier

zur Beurteilung weniger in Betracht: um die Gewöhnung der Leser zu schonen, hat er sich dort auf die Verbesserung von Sinnesentstellungen beschränkt.) Aber im Alten Testament hat er z. B. den hebräischen schnellen Personenwechsel vermieden, lateinische Satzgefüge gebaut u. ä. Ohne willkürlich zu ändern, hat er sich stets bemüht, nicht Wörter, sondern Gedanken möglichst verständlich wiederzugeben. Aber dann war es natürlich auch notwendig, zuerst den Gedanken des heiligen Schriftstellers ganz zu erfassen: Hieronymus mußte eindringen in eine Begriffswelt und Kultur, die um ein Jahrtausend und mehr zurücklag und fast untergegangen war, der Römer mußte semitisch denken lernen. Was ihm die damalige Zeit dazu an Hilfsmitteln bot, hat er benutzt: ausgezeichnete Erklärer und Erklärungen der verschiedensten Richtungen sowie Besichtigung des Schauplatzes und der Überreste.

In Rom hatte Hieronymus zunächst die Lateiner mit Verstand und Geschmack zu lesen und auszulegen gelernt, streng nach dem Wortsinn. Leider ließ er sich später durch seinen Eifer für Origenes in der Schrifterklärung zu den kühnsten sinnbildlichen Auslegungen verleiten. 373 kam er nach Antiochien und hörte dort häufig den Apollinaris von der dortigen Exegetenschule, aus der um jene Zeit der Meister der geschichtlichen Schrifterklärung, der hl. Johannes Chrysostomus, hervorging. Bei Apollinaris lernte auch Hieronymus geschichtliche Auffassung der heiligen Bücher. Die Art der Antiochener hat wohl auch auf seine zum Teil recht nüchterne Auslegung des Matthäusevangeliums eingewirkt. 381 saß er dann in Konstantinopel zu den Füßen Gregors von Nazianz, des Theologen und hervorragenden Schriftkenners, an dessen Erklärungen er sich noch nach 15 Jahren erinnerte. Dieser, ein begeisterter Schüler des Origenes und Mitverfasser einer Blütenlese aus dessen Werken, trieb unsern Heiligen an, den Origenes zu übersetzen. Hieronymus' lebhafter Geist fing Feuer für den genialen alexandrinischen Exegeten und Theologen; ihn dem Abendlande zu vermitteln, erschien ihm als köstliche Lebensaufgabe — leider, möchte man fast sagen. Wohl sind uns die Schrifterklärungen des Origenes zum großen Teile nur in des Hieronymus Kommentaren erhalten, aber nichts hat seinem begeisterten Anhänger Hieronymus so viele bittere Stunden bereitet wie der Vorwurf, die Ketzereien des Alexandriners zu vertreten, den Rufin später so scharf gegen ihn erhob. Und das Abendland hat er auf diese Weise auf die Bahn der Allegorie treiben helfen, in der mit viel Geistesaufwand wenig dauerhafte Werte geschaffen wurden. Noch einmal —

Hieronymus war bereits über vierzig und hatte schon das altlateinische Neue Testament für Papst Damasus verbessert — wohnte er in Alexandrien einen Monat lang den Vorlesungen Didymus' des Blinden bei. Lang waren ja diese akademischen Semester alle nicht, aber Hieronymus hat auch sein Wissen vor allem aus Büchern geschöpft.

Er wußte die Bücher zu schätzen. Darum hatte er sich schon in Rom mit vieler Mühe eine Bücherei angelegt. Als er alles verließ, nahm er diese lieben Freunde mit sich in die Einsamkeit. Auch hier gab er sich schon bald wieder ans Bücherschreiben und -sammeln. Des Origenes Werke lockten ihm den letzten Pfennig aus der Tasche. Wohl die meisten der Bücher, die er in seinem Schriftstellerkatalog nennt, besaß er selbst. Benutzt hat er des Origenes Kommentare, Anmerkungen und Homilien für seine sämtlichen Schrifterklärungen. Ihm verdankt er das meiste an sinnbildlicher Ausdeutung, an Widerlegung der alten Irrlehrer und Heiden und manches Sprachliche. Viel diente ihm Didymus, gelegentlich Pierius. Des Apollinaris kurze Kommentare halfen ihm für den Wortsinn. Aus Hippolyt übernahm er manches, von den Lateinern besonders aus Viktorin von Pettau. Für das Matthäusevangelium zog er auch Fortunat und Hilarius und an Griechen noch Theophilus und Theodor von Heraklea heran.

All diese christlichen Ausleger boten vorzüglich theologische Gesichtspunkte, erbauliche Deutungen ihrer Auffassungen. Aber zum Verständnis der semitischen Um- und Innenwelt halfen all ihre Bände weniger, außer etwa dem gelehrten Origenes und Eusebius' Ortsbeschreibung, die Hieronymus übersetzte. Und Israel, die Welt des Alten Testamentes und der Evangelien, war nicht mehr (in Jerusalem war kein Stein mehr auf dem andern). Doch noch lebte es fort, lebte in den heiligen Büchern seiner großen Geschichte, und die kannte Hieronymus, wie mehrfach betont, durch und durch, ein Buch mußte ihm das andere beleuchten. Noch lebte Israels Wissenschaft wie ein Schatten in den Gelehrtenschulen; aus diesen teilten unserem christlichen Schriftforscher seine jüdischen Lehrer vieles mit, gewiß, manch wertlose Spielerei, ja die Seele des Alten Testamentes, das Messiasbild, deuteten sie grundfalsch, aber Wertvolles konnten sie als Kenner der Sprache und Erben der Überlieferung ihm geben an Wort- und Wortsinnerklärungen, über Örtlichkeiten, Zeit und Lebensumstände der Propheten und andere geschichtliche Bemerkungen. Israels Geist lebte endlich noch fort an den denkwürdigen Stätten des Heiligen Landes. Hieronymus reiste im Winter 385 von Antiochien aus am Meer entlang südwärts durch

Judäa, Samaria, Galiläa zum See Tiberias — leider nur sehr kurz — und dann über Alexandrien nach Bethlehem. In Bethlehem weilte er über 34 Jahre, allerdings meistens in seiner Zelle. Aber er hielt die Kenntnis des Judenlandes, seiner Denkmäler und Ortsbenennungen für sehr wertvoll zum Verständnis der heiligen Geschichte und unternahm deshalb auch später noch Reisen mit hebräischen Gelehrten. So konnte er manches beobachten und erfahren. Er kennt Regenzeiten, Fruchtbarkeit, Wasserverhältnisse, weiß Bescheid über das Tote Meer und Nilschiffahrt, über Anathot und Siloah und schildert im Joel-Kommentar eine selbsterlebte Heuschreckenplage. Zu Paulus weiß er auch über Galatien einiges aus eigener Anschauung zu sagen.

Das ist unseres Gelehrten Bildung und Rüstzeug. Und der Mann selbst? Man rühmt ihm nach, er habe es vorzüglich verstanden, den Gedankengängen sich anzuschmiegen, eine kostbare, notwendige Gabe für seine Übersetzung und Auslegung. Vor allem sollen ja des inspirierten Verfassers Gedanken dargelegt werden, wie Leo XIII. in der Enzyklika „Providentissimus" mit Augustin sagt. Durch das viele Übersetzen hatte Hieronymus sich Übung und Gewandtheit erworben, fremde Gedanken scharf aufzufassen und in seiner Sprache wiederzugeben. Leider war er nebenbei auch flüchtig; wenn die Freunde noch mitten während der einen Erklärung schon zur folgenden drängten, wenn draußen das Postmaultier schon scharrte, wenn der Schnellschreiber fingerspielend und stirnrunzelnd wartete, da wurde mitunter diktiert, was ihm eben auf die Zunge kam. So hat er die eigenen Geistesfähigkeiten und reichen Kenntnisse und die kostbaren Hilfsmittel nicht immer voll ausgenutzt, und in seinen Kommentaren setzt er nicht selten die Ansichten anderer urteilslos nebeneinander. Für seine größte Leistung, die Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Hebräischen, kann man ihm den Vorwurf der Übereilung nicht machen, auch für seine späteren Prophetenerklärungen im ganzen nicht. Hat er auch das Buch Tobias in einem Tage, Judith in einer Nacht übersetzt, an diese deuterokanonischen Bücher ging er nur gezwungen. Auf die meisten Teile hat er viel Zeit und Fleiß verwandt, und all die Vorstudien, besonders in der Septuaginta, erleichterten ihm die Sache ja bedeutend. Viel Zeit hat er verwandt und eine staunenswerte Ausdauer. Seine großen Pläne einer Origenes-Übersetzung hatten ein rasches Ende gefunden, die Reihe seiner Paulus-Auslegungen kam nie über vier Nummern hinaus. Bei der mühseligen Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Hebräischen

hat er durchgehalten, und schon achtzigjährig arbeitete er noch unermüdlich an der letzten seiner Prophetenerklärungen, als er zur ewigen Ruhe heimgerufen wurde.

Wenn wir den Entwicklungsgang des großen Schriftübersetzers und -auslegers noch einmal überschauen, so müssen wir dem Kirchengebete recht geben: die göttliche Vorsehung zeigt sich deutlich. Mönch will Hieronymus im Morgenlande werden: Gott läßt ihn den Apollinaris und einen Lehrer der alttestamentlichen Sprache finden. Kirchliche Wirren rufen ihn nach Konstantinopel und Rom: so hört er Gregor, studiert Origenes, erhält vom Papste selbst Auftrag und Ermunterung zur Durchsicht des Neuen Testamentes. Freunde und Freundinnen stoßen ihn immer wieder mit quälendem Scharfsinn auf Fragen, Schwierigkeiten, neue Aufgaben. Feinde und Neider vertreiben ihn aus seinem lieben Rom: so findet er in Bethlehem Umwelt und Kenner der heiligen Schriften und Muße auf dreieinhalb Jahrzehnte. Zu dem größten Werke, für das die Vorsehung ihn bestimmt hatte, gab wohl auch sie — neben seinem echten Gelehrtensinn — ihm Kraft und Ausdauer.

Die verdienstvolle Durchsicht des Neuen Testamentes, auf päpstlichen Wunsch unternommen und sehr vorsichtig und geschickt durchgeführt, hatte Hieronymus, wie er richtig vorausgesehen, wenig Lob, wohl aber den Vorwurf eingebracht, er habe des Herrn heilige Worte angetastet. Auch daß er von den Gegnern des Christentums, den Juden, lernte, verstanden manche nicht. Trotzdem fand er den Mut zu dem Riesenwerk einer Neuübersetzung des Alten Testamentes aus der Ursprache, um der apologetischen Wissenschaft zu dienen. Man muß dieses Zurückgehen auf den hebräischen Urtext als einen genialen Gedanken bezeichnen; kein Abendländer war noch darauf gekommen. Der Erfolg war deshalb, daß selbst ein Augustin davon die größte Verwirrung in den Gemeinden befürchtete. Erst im Laufe der Jahrhunderte hat seine Tat sich Bahn gebrochen. Die Nachwelt hat anerkannt, daß er wirklich, wie er erstrebt, etwas ihrer Würdiges geschrieben, und die Kirche hat ihm in einzigartiger Weise bestätigt, daß er, wie er gewollt, ihr ein nützliches Werk geschaffen hat.

Wilhelm Koester S. J.

Volksgemeinschaft.

In Millionen deutscher Herzen lebt die Sehnsucht, daß wir ein einig Volk von Brüdern werden möchten. Millionen mögen zwar unter den bitteren Erlebnissen der Gegenwart diesem ihrem Sehnen keine Erfüllung mehr versprechen. Aber wiederum Millionen können den Glauben nicht lassen, daß dies Ziel erreicht werden kann, erreicht werden muß. Wer es gut meint mit seinem Volk, der muß diesen hohen Glauben nähren, muß diese heiße Flamme glühender Volksliebe schüren, bis sie alles Trennende unter den Volksgenossen versengt und der Weg zur wahren Volksgemeinschaft nicht aus kalter Berechnung, sondern aus Herzensdrang frei wird, so wie es der deutsche Dichter will, wie es aber auch allein einem Volk ansteht, das noch den Namen eines christlichen Volkes führen will.

Solch eine Volksgemeinschaft ist aber nur möglich, wenn alle Teile sich mit gleich herzlich und aufrichtig gemeinter Bereitwilligkeit entgegenkommen. Bis dies allüberall in unsern deutschen Landen erreicht ist, muß allerdings noch eine gewaltige, schier unübersehbare Strecke Weges zurückgelegt werden. Aber wer das Haus nur bauen will, wenn es auf einen Schlag dasteht, ist ein Tor. Wir Katholiken haben am allerwenigsten Grund zu solcher Alles- oder Nichtspolitik. Beginnen wir deshalb mit der Arbeit in unserem eigenen Kreis. Gewiß, der Geist des Klassenkampfes und Klassenhasses erhebt heute nach den Erschütterungen eines unglücklichen Krieges und einer folgenschweren Revolution mit neuem Trotz sein Haupt. Aber ebenso gewiß findet auch heute noch die Friedensbotschaft der heiligen Nacht ungezählte bereite Herzen, die voll guten Willens sind, in allen Teilen unseres christlichen Volkes.

Wir hatten in dem Aufsatz „Neuproletarier?“ die mannigfachen Umstände angedeutet, die gerade den alten Kreisen von Besitz und Bildung es heute erschweren, sich unumwunden zur Volksgemeinschaft zu bekennen. Hier muß das Wort wahr bleiben: Die Gefahr erkennen, heißt sie überwinden. Der Wille der bisher fast allein maßgebenden Kreise, über alle Schwierigkeiten hinweg die Hand zur einmütigen Gemeinschaftsarbeit zu reichen, wird aber gestärkt, wird erst bereit und freudig, sobald er klares

Entgegenkommen, dieselbe Bereitschaft auch bei der Gegenseite erkennt. Hier hat nun in jüngster Zeit der zehnte Kongreß der christlichen Gewerkschaften zu Essen und der sich anschließende Betriebsrätetag des deutschen Gewerkschaftsbundes vom 20. bis 24. November 1920 ein beredtes Zeugnis für die Gesinnung der christlichen Arbeiter und Angestellten gegeben.

Der Wille zur Gemeinschaftsarbeit beim Wiederaufbau des deutschen Vaterlandes, das Bekenntnis zur Volksgemeinschaft war einer der stärksten Grundtöne der gesamten Tagung. Dies Bekenntnis unter gleichzeitiger bewußt scharfer Ablehnung jeglichen Klassenkampfes klang namentlich aus den beiden großen Reden Stegerwalds und Theodor Brauers heraus, die unbestritten die Angelpunkte des ganzen Kongresses bildeten. Ohne auf die parteipolitische Wertung der Gesichtspunkte Stegerwalds hier eingehen zu können, müssen wir doch seine klare Absage an eine Klassenpartei und damit erst recht an einen Klassenkampf hier in den Vordergrund stellen. Er lehnte nicht nur eine einseitige Arbeiterpartei ausdrücklich ab, er forderte auch positiv „ein einiges Volkstum auf dem Boden sozialer Gerechtigkeit und tiefen Gemeinschaftsgefühls, umfassend alle Kreise der christlich deutschen Kultur". Wenn er betont, daß der christliche Charakter der Gewerkschaften statt wie bisher mehr negativ in Zukunft mehr positiv sein müsse, daß er sich entschieden auf den Boden der alten christlichen Volkskultur stelle, so liegt darin ebenso deutlich die Ablehnung des Klassenkampfes wie auch des diesen züchtenden Wirtschaftsliberalismus, wie in den Worten: „Wir fordern den christlichen Staat. Er ist für uns die Grundlage der Bewegung, kein Verlegenheitswort; grundsätzliche Ablehnung aller Aufklärungskonsequenzen des 18. Jahrhunderts. Der Staat ist uns nicht die Summe der Individuen, sondern Schicksalsgemeinschaft."

Man kann sagen, derartige Bekenntnisse sind schließlich selbstverständlich für eine Bewegung, die sich christlich nennt, und anderseits ist diese Bewegung doch viel zu schwach, um das Gesamtbild, den Klassenzwiespalt ändern zu können. Es ist uns allen bekannt, daß die sozialistische Arbeiterbewegung der christlichen noch um Millionen voraus ist. Aber Stegerwald sprach nichts Neues aus, wenn er sagte, daß Millionen nicht im christlichen Lager stehen, nur weil die politischen Parteien ihnen nicht genügend soziale Garantien zu geben scheinen. Um diesen innerlich noch schwankenden Massen den Weg aus ihrer Irrung hinaus zu weisen, bietet sich nun aber in der Bereitwilligkeit der doch auch nach Millionen zählenden christlichen Be-

wegung die Gelegenheit für die alten Stände, in frischem Entgegenkommen den Beweis zu liefern, daß man in Wahrheit bereit ist zu vorbehaltloser Zusammenarbeit aller Stände. Wir geben die Hoffnung nicht auf, daß ein solches Christentum der Tat manchen uns wieder zuführen wird, der heute zögernd fernsteht.

Wenn dieser Weg einmal ernstlich von allen Seiten beschritten wird, dann wird allerdings das Christentum nicht mehr so selbstverständlich sein, und es wird sich vielleicht auch anderswo zeigen, daß es dort genau wie im Arbeiterstand auch Kräfte gibt, denen die eigenen Interessen und damit der Kampf für ihre Klasse höher stehen als die Interessen und Ideale des Christentums, und daß es auch heute noch eine Tat der christlichen Arbeiter ist, daß sie sich, ohne zu fragen, wie weit andere Stände dies auch tun, gegenüber einer fast erdrückenden Zahl andersdenkender Standesgenossen unter dem Zeichen des Christentums zusammengeschlossen haben. Liegt doch in der Betonung des christlichen Charakters der Bewegung, besonders in ihrem „positiven" Sinne der ernste Wille ausgesprochen, auch unter Opfern, d. h. Verzicht auf an sich mögliche Sondervorteile des eigenen Standes oder der eigenen Klasse, einzig das Wohl aller im Auge haben zu wollen. Dies klare Bekenntnis ist für alle, die ernstlich zur Schaffung einer wahren Volksgemeinschaft beitragen wollen, die erste, unerläßliche Vorbedingung.

Dr. Th. Brauer kleidete in seinem Vortrag „Christentum und Sozialismus" seine Ablehnung des Klassenkampfes in die treffenden Worte: „Standes- nicht Klassenbewegung, ein vollwertiger und darum auch vollgewerteter Stand". Er weist damit schon auf die grundlegende Erkenntnis hin, daß die Volksgemeinschaft ein reichgegliederter Organismus sein und bleiben muß, soll anders sie lebensfähig sein. Volksgemeinschaft bedeutet gegenseitiges Dienen und Helfen. Dieses wiederum ist begründet in den verschiedenen Gaben und Kräften, die einzelne Menschen, ganze Gruppen, Stände und Völker von Natur oder durch eigenen Fleiß besitzen. Es müssen deshalb zuerst, bevor man an den gemeinsamen Bau gehen kann, die einzelnen Kräfte in ihrer Sonderbedeutung, ihrer sozialen Funktion, aber auch in ihren Lebensbedingungen klar erkannt und dementsprechend gewertet werden. Es muß deshalb wie beim gesunden Organismus jedem Glied die zu seiner ebenmäßigen Entfaltung notwendige Nahrung, aber auch freie Bewegung und Übung gegönnt sein. Es müssen die einzelnen Klassen, Stände, Berufe ihren Eigenwert voll zur Geltung

bringen können, bei allem Streben nach der Gemeinschaft müssen doch erst die Glieder gepflegt werden, soll nicht an Stelle der Ordnung das Chaos treten. Ein Überspringen dieser ersten Stufe führt nicht nur zum ungesunden Zentralismus, sondern ebenso zur brutalen Übermacht und Herrschaft des Zahlengewaltigsten oder wieder des im gegebenen Augenblick Unentbehrlichsten. Hier liegt die folgenschwerste Fehlerquelle der Lehre reinrassiger Gleichheitsapostel, welchem Lager sie auch entstammen mögen. Die ersten Gehversuche nach sozialistischer Ordnung dieser Art haben denn auch bald erwiesen, daß ein Verkennen dieser Grundwahrheiten sich bitter rächt.

Ist es für den Geistesarbeiter, für den hochqualifizierten Arbeiter eine Selbstverständlichkeit, diese Grundlage anzunehmen, so erfordert dies vom Handarbeiter im allgemeinen bereits ein erhebliches Maß von Einsicht und Selbstbescheidung. Es war deshalb ein großes Verdienst, ja in mancher Hinsicht eine mutvolle Tat, wenn der ergraute Bergarbeiterführer Imbusch in Essen mit unerbittlicher Folgerichtigkeit auf die notwendige verschiedenartige Behandlung auch in der Entlohnung für die einzelnen Gruppen und Stände hinwies. Unter ausdrücklichem Hinweis auf die sonst drohende Erweiterung der Kluft im Volke, den erneuten Klassenkampf von beiden Seiten, trat er warm für die Geistesarbeit und deren Hochschätzung ein. Wie er für die Höherbewertung der gelernten Arbeit mit Rücksicht auf die Ausbildungszeit eintrat, so verlangte er ebenso, wo immer die Arbeitsverhältnisse es gestatten, den nach der Leistung sich steigernden Akkordlohn. Anderseits müssen freilich besonders manche Kreise der Geistesarbeiter auch mehr Verständnis für die mannigfachen Begleiterscheinungen der verschiedensten Handarbeiten, wie z. B. der Bergmannsarbeit, gewinnen. Ohne eine entsprechende „Risikoprämie", die aber hier nicht auf Hab und Gut, sondern auf Gesundheit und Leben geht, wird es, wie ebenfalls schon die Nachkriegszeit lehrte, nicht möglich, genügend Kräfte diesem so gefährlichen Beruf zu erhalten. Selbst die Söhne alter Bergmannsfamilien wanderten in andere Berufe, wie z. B. zum Eisenbahndienst ab, wo sie unter leichteren Bedingungen sich nicht schlechter stellten. Heute allerdings hat das Pendel schon wieder fast genau nach der entgegengesetzten Seite ausgeschlagen.

Aus solchen Betrachtungen ergibt sich nun sowohl die Anerkennung der Sonderwerte der verschiedenen Klassen oder Gruppen innerhalb des einzelnen Standes oder Berufes, wie auch des Wertes der großen Berufsgruppen oder Stände überhaupt. In beiden Fällen handelt es sich darum,

wie Kappel auf der christlichen Betriebsrätetagung mit Bezug auf das Verhältnis der Arbeiter zu den Angestellten sagte, den einzelnen Gruppen nicht nach der nackten Zahl, sondern der Leistung entsprechend Stimme und Einfluß zu verschaffen.

Dieser Kräfteausgleich muß auch für das Verhältnis zum Unternehmer maßgebend sein. Wiederum darf nicht nur die Rücksicht auf das eigene Interesse dabei walten. Eine echte, insbesondere eine christliche Gemeinschaftsarbeit muß von der Liebe zum Ganzen und damit zu all seinen Teilen getragen sein. Auch hierfür fand Dr. Brauer in Essen einen treffenden Ausdruck. Die christliche Arbeiterschaft will „kein Unternehmertum, das ein Spott auf seinen eigenen Namen ist". Sie will sich vielmehr selbst am richtigen Unternehmerbegriff gleichsam hinaufranken, sie will so selbst werden „eine Arbeiterschaft, offen und empfänglich für eine große Unternehmerinitiative, erzogen, sich ihr anzupassen, die darum auch auf Mitbestimmung aus tatsächlicher Befähigung Anspruch erheben kann".

Von der Erkenntnis der Volksgemeinschaft als eines Organismus müssen wir fortschreiten zur Ausführung dieses Werks. In der wirtschaftlichen Urzelle, dem Einzelbetrieb, ist heute es schon vielfach glücklich eingeleitet durch das Betriebsrätegesetz. Das Wort von Giesberts auf dem Essener Betriebsrätetag: „Der Betriebsrat ist kein Organ des Klassenkampfes, sondern Organ des sozialen Ausgleichs", muß für beide Teile gelten und wird immer mehr zu gegenseitiger Achtung führen, wenn alle Teile sich dabei vom christlichen Gemeinschaftsgeiste leiten lassen. Auch in nicht christlichen Arbeiterkreisen stellt man heute schon infolge des engeren Verkehrs zwischen Unternehmer und Arbeiter eine bedeutend höhere Einschätzung des Unternehmers und seiner Arbeit fest.

Doch ist mit der Betriebsgemeinschaft noch nicht viel mehr geschehen, als daß geeignete Bausteine zusammengetragen sind. Die ragenden und tragenden Pfeiler des großen Gemeinschaftsbaues müssen die einzelnen großen Stände bilden. Das Streben nach der Volksgemeinschaft führt daher sofort, so paradox dies auch scheinen könnte, zur Erneuerung des berufsständischen Gedankens. Und die revolutionärsten Bestimmungen der neuen deutschen Verfassung, die unter dem Druck der Straße eingefügt wurden, verankern, gleichviel ob mit oder gegen Absicht der Väter der Bestimmungen, diesen Gedanken im Fundament des neuen Deutschlands. Haben wir auch erst einen vorläufigen Reichswirtschaftsrat und fehlen die Zwischenglieder zwischen den einzelnen Betriebsräten und der obersten

Spitze noch ganz, so ist es doch unmöglich, die Frage des ständischen Aufbaues beiseite zu schieben. Sie ist da und verlangt eine Lösung, und zwar kann es nur noch eine positive sein. Es handelt sich nur noch darum, wie der Aufbau vor sich zu gehen hat; daß der ständische Gedanke irgendwie durchgeführt werden muß, ist bereits entschieden.

Freilich tritt nun sofort mit dem Erstarken des ständischen Gedankens in den einzelnen Berufen und Berufsgruppen die Gefahr auf, daß an Stelle des persönlichen Egoismus der Berufs- oder Standesegoismus aufkomme. In unserer jüngsten Wirtschaftsgeschichte ist diese Gefahr schon mehrfach in unmittelbare Erscheinung getreten. Nützt ein einzelner Wirtschaftszweig die ihm augenblicklich günstige Lage zur Erhöhung seiner Gewinne und Löhne ohne Rücksicht auf das Volksganze aus, so entwickelt sich ein Glied auf Kosten der andern und stört zugleich den ganzen Lebensprozeß. Das Abgleiten des neuauftretenden ständischen Gedankens nach dieser Richtung ist besonders begünstigt durch seine innige Verkettung mit dem Gedanken der Arbeitsgemeinschaft, wie sie sich in Deutschland gegen Kriegsende herausbildete. Der Ausgangspunkt der Arbeitsgemeinschaft ist an sich eine Erwägung nüchterner Nützlichkeit: Unternehmer wie Arbeiter kommen weiter, wenn sie, anstatt sich gegenseitig zu befehden, gemeinsame Sache machen. Sie ist entstanden aus der Vereinigung der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände bzw. Gewerkschaften, die alle zunächst nur die Erreichung möglichst guter Gewinn- oder Arbeitsbedingungen im Auge haben. Dies gemeinsame Ziel soll nun nicht mehr gegen-, sondern miteinander gefördert werden. Die Zeche bezahlt die kaufende Menge. Eine gewisse erbliche Belastung mit derartig manchesterlichen Gedankengängen läßt sich der Arbeitsgemeinschaft nicht ganz absprechen. Sie haben die nicht minder vorhandenen hohen ethischen Werte derselben, die in der Richtung zur Betriebs- und Standesverfassung liegen, leider manchmal getrübt. Doch dürfen wir selbst in dieser Unvollkommenheit einen gewissen Übergangswert nicht verkennen. Es ist sehr fraglich, ob der unmittelbare Übergang vom schroffen Klassen- und Interessenkampf schlechthin zu einem organischen Auffassen des gesamten Gesellschafts- und Wirtschaftslebens, zum gesunden ständischen Aufbau überhaupt möglich gewesen wäre. Denn im Standesgedanken liegt anders wie in dem Gedanken der Arbeitsgemeinschaft, die sich unmittelbar nur an das eigene Gewerbe wendet, der Gedanke an die Gesamtheit als an einen Organismus, so wie jener, ein Teil, wenn auch ein lebensnotwendiger Teil eines Ganzen zu sein, notwendig

eingeschlossen. Es ist deshalb von hier aus leichter, den Weg zu den andern Ständen und dem Volksganzen zu gewinnen. In diesem Sinne muß darum mit aller Kraft dahin gesteuert werden, die sich neu bildende ständische Gliederung an den Klippen des Berufsegoismus und damit des Kastengeistes vorbeizubringen. Wir müssen den berufsständischen Gedanken vor einer Überspannung bewahren, die dann eintritt, wenn die Raffsucht eines ungesunden Kapitalismus in die Stände einzieht, wenn der Berufsstand nicht so auf die christlichen Gemeinschaftsgedanken, wie auf Erwägungen der Nützlichkeit aufgebaut wird. Solange die letzteren den Ausschlag geben, wird nur zu leicht vergessen, daß jeder Berufsstand ein einzelner Pfeiler ist, der erst dann seinen Zweck erfüllt, wenn er gemeinsam mit den andern Ständen sich zur weiten und hohen Halle der Volksgemeinschaft wölbt.

Die Erziehung zu diesen hohen Gesichtspunkten muß in den einzelnen Betrieben und Betriebsräten wie in den Standes- und Berufsorganisationen der Klassen und Stände einsetzen. Der energische Wille der christlichen Arbeiterführer zu dieser Arbeit kam wiederholt auf der Essener Tagung zum Ausdruck. Dies geschah, wenngleich zu Beginn der Tagung Generalsekretär Kaiser zu scharfer Frontstellung gegen sinnlose Lohnkämpfe und Generalstreiks aufrief: „Wir mußten es tun und werden es tun um der deutschen Zukunft willen", oder wenn Dr. Brauer im Schlußreferat auffordert zu: „Pflichterfüllung, eiserner Pflichterfüllung bis zum Äußersten, ja mehr noch: voraussetzungslose Pflichterfüllung, nicht abhängig von Preisabbau und Lohnerhöhung, nicht abhängig von einem Pfund Speck oder Fett mehr oder weniger!" Diese Worte eines Arbeiterführers und der laute Arbeiterbeifall, den sie fanden, hatten um so mehr Bedeutung, als sie zur selben Zeit gesprochen wurden, da wegen der Besoldungsreform durch die Reihen der Beamten — bis zum Staatsanwalt — eine starke Bewegung für einen Streik zog. Man fühlte es heraus: Prüfstein der echten Gesinnung müssen Opfer sein, Opfer im Geiste der christlichen Gemeinschaft. Diese Worte und dieser Weg dürfen aber, wie Brauer richtig sagte, nicht bloß für einen Stand, für den Arbeiter gelten, sie müssen Allgemeingut sein.

Haben unsere Klassen und Stände es gelernt, über die eigenen Kreise hinauszuschauen, an Leid und Freud der andern teilzunehmen, nicht nur um des eigenen Vorteils oder eigenen Schadens willen, sondern aus Liebe zum gemeinsamen Ganzen und damit zu allen seinen Teilen, dann vollzieht sich

die Einordnung der einzelnen Klassen und Stände in das Volksganze zur Volksgemeinschaft ganz von selbst. Wir können dies schon rein äußerlich im geselligen Verkehr der einzelnen Gruppen eines innerlich zusammengewachsenen Volkes erkennen. Jeder ist sich seines Wertes bewußt, aber seines Eigenwertes nicht im Sinne des lächerlichen und gefährlichen Berufs- oder Standesdünkels, sondern im Sinne eines Teilwertes, bedürftig der Ergänzung durch andere und der Lebensspendung durch das Ganze. Dadurch wird das unbefangene, aber doch bescheidene und entgegenkommende Auftreten erlangt, das in unserem neuen Deutschland den Verkehr der verschiedenen Stände untereinander auszeichnen soll und tatsächlich hier und dort schon auszuzeichnen beginnt. Wie die Mobilmachungs- und ersten Kriegstage in vielen Volksgenossen ein derartiges Brudergefühl aufkommen ließen, wie völlig Unbekannte im Zeichen der großen Stunde sich plötzlich über alle äußeren Unterschiede hinweg die Hände gleich alten Bekannten reichten, so muß es heute nach all dem, was die letzten Jahre Schweres gebracht haben und was die düstere Zukunft noch droht, zum Dauergut unseres Volkes werden. Der in uns Deutschen festgewurzelte Kastengeist muß durch Niederlegen der künstlichen Zwischenwände gebannt werden. Geschraubtes Exzellenzentum paßt ebensowenig wie lakaienhaftes Dienertum in eine echte Volksgemeinschaft. Freilich auch hier tut es nicht, wie wir gesehen haben, die Revolution und äußere Gewalt allein. Alles Wahre und Echte muß aus den Herzen kommen.

Diese gegenseitige Gleichwertung der einzelnen Stände, die klare Erkenntnis der verschiedenen Funktionen zugleich mit deren wesentlicher Bedeutung für das Ganze ist geeignet, auch eine Schwierigkeit der Lösung näherzubringen, die sich nicht zuletzt in unserem katholischen Vereinsleben geltend macht, die aber auch unser ganzes neues Werden, in gewissem Sinne durch die Einbeziehung des Räteparagraphen selbst die Weimarer Verfassung durchzieht. Es gilt, das Verlangen nach ständischer Eigenart und Sondervertretung in Einklang zu bringen mit den Grundsätzen und Tatsachen der allgemeinen Gleichberechtigung und Gemeinschaft. Dem wirtschaftlichen Ständeaufbau tritt das Streben nach gesellschaftlicher Gleichstellung entgegen. Wir hatten in der Abhandlung „Neuproletarier?“ schon auf den Gedanken des Prälaten Dr. Pieper hingewiesen, über die Standesgemeinschaft zur Volksgemeinschaft zu gelangen. Es ist dies derselbe Gedanke, der von jeher unsere Standesvereine wie die Arbeiter- und Gesellenvereine getragen hat. Was zu seiner Rechtfertigung und Be-

gründung vorgebracht wurde, gilt auch heute noch. Im Gegenteil, es besteht ohne enge Verbindung auch der übrigen Lebensgebiete, namentlich der geistigen, mit dem Berufsleben heute mehr wie je die Gefahr, daß der Beruf völlig materialisiert werde und damit eben jener Gemeinschaftsgeist, den wir fordern, getötet werde. Anderseits freilich läßt sich nicht verkennen, daß mit steigender Allgemeinbildung, wie sie durch gehobene Fachschulen, durch Mittelschulen und auch durch Volkshochschulen und Volksbildungsbestrebungen jeder Art gefördert wird, das gesellschaftliche Leben der einzelnen Gruppen und Stände sich immer mehr angleicht und damit der Zusammenschluß über die Grenzen des Berufs hinweg in allgemeinen Volks-, Männer-, Jungmännervereinen usw. immer mehr Zustrom findet. Durch die Angleichung der Löhne und Gehälter wird dieser Prozeß noch beschleunigt. Es wird in den nächsten Jahren kluger Umsicht von allen Seiten bedürfen, um einerseits die angedeutete gefährliche Trennung von Erwerbs- und Geistesleben zu vermeiden, anderseits aber doch dem mächtigen und in vielfacher Hinsicht besonders als Gegengewicht gegen ständischen Kastengeist und endlose Vereinszersplitterung berechtigten Vereinheitlichungsstreben des geistig-geselligen Lebens gerecht zu werden. Dabei muß freilich die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß an Stelle des Berufs oder Standes allerhand Sportliebhaberei oder gar Tingeltangel als Gemeinschaftsbilder auftreten können und wir erst recht in Vereinsmeierei, und zwar ödester Art hineinkommen.

Je mehr aber die äußern Formen Schwankungen und Wandlungen unterworfen sind, je weniger sie sich gewaltsam in eine bestimmte Schablone pressen lassen, um so wichtiger ist das alle einigende und ausgleichende Band der Religion, des Christentums. Wo das Christentum bei einer Standesbewegung nicht nur Aufschrift, sondern Fundament ist, da ist die Gefahr der Kastenbildung überwunden; wo das Christentum Fundament ist, da ist auch die entgegengesetzte Gefahr gebannt, daß der Gedanke ernster Berufsauffassung Schaden leide und ein seichtes Vergnügungsleben überwuchere. Von jeher gab ja der christliche Glaube den hehrsten Maßstab für die gegenseitige Achtung und Wertschätzung: die unsterbliche durch Christi Blut erlöste Seele. An der Kommunionbank in der Kirche waren die Standesunterschiede zurückgedrängt. Wie wir es dort gewohnt sind, unbefangen neben und mit jedem andern zum Tisch des Herrn zu treten, so müssen wir es aus und in derselben Gesinnung auch im täglichen Verkehr über Standes- und Klassenschranken hinweg üben. Gerade die allen ge-

meinsamen Belange des Glaubens sind ja von jeher die stärksten Bindemittel der einzelnen wie der Stände gewesen. Je bewußter wir heute im Sinne der Ausführungen Stegerwalds und Brauers unser ganzes Gesellschaftsleben wieder christlich untermauern, um so mehr gilt dies. Stegerwald trifft deshalb durchaus ins Schwarze, wenn er, wie schon angeführt, sagt, es genügt nicht mehr, daß die christliche Gewerkschaftsbewegung den christlichen Gedanken rein negativ vertrete, daß sie nur sagt: „Die Gewerkschaftsbewegung darf nichts unternehmen, was den gläubigen Christen die Mitarbeit unmöglich machen könnte. Künftig werden wir unsere Ideale gegen die materialistische und mechanistische Denkweise unserer Zeit, gegen die Unmoral, die gegenwärtig auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens ihre Triumphe feiert, mehr nach der positiven Seite vertreten müssen. Nicht positiv im religiös dogmatischen Sinne. Das können wir nicht, weil wir eine interkonfessionelle Bewegung sind. Ein interkonfessionelles positives Christentum gibt es nicht. Es gibt nur ein positiv katholisches und ein positiv evangelisches Christentum. Wir werden uns aber entschieden auf den Boden der alten deutschen christlichen Volkskultur zu stellen und dafür resolut zu kämpfen haben."

Stegerwald hat damit zugleich wieder die Grenzen klar gezeichnet, die zwischen der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Konfessionen, wie sie in der Gewerkschaft zutage tritt, und deren eigenen Tätigkeitsgebieten besteht. Die positive Aufgabe der Arbeitsgemeinschaft besteht darin, der christlichen Volkskultur Luft und Licht zum Leben und Gedeihen zu schaffen, ihr in die Parlamente und damit in die Gesetze, in die Betriebe und Werkstätten, in die breiteste Öffentlichkeit Eingang zu erwirken, positives Christentum der Tat überall zu fördern und zu verlangen. Damit ist es selbstverständlich, daß sie wie bisher, so erst recht in Zukunft dies Verlangen an die eigenen Gefolgsmannen und Führer richtet. Der positive Inhalt dieses Bekenntnisses und Lebens aber muß innerhalb der einzelnen Konfessionsgemeinschaften nicht nur gegossen, sondern auch gegeben werden. Deshalb ist das Gebiet der Volkserziehung wie auch der weiteren Volksbildung nach wie vor Sache der Konfessionen und konfessionellen Vereine. Man wird im allgemeinen die Grenze für diese auf das einzelne Bekenntnis aufgebaute Arbeit nicht zu tief setzen dürfen, will man nicht Gefahr laufen, wertvollste Kräfte zu unterbinden. Familienkultur und damit auch die Erziehung und Jugendbildung gehören unbestritten diesem Bereich an. Zur Familienkultur ist aber auch die Pflege der Geselligkeit,

soll dieselbe nicht ihrem natürlichen Wurzelboden entfremdet werden, zu rechnen. Gerade sie empfängt ja auch von Kirchenjahr und Liturgie mit ihre reinsten und schönsten Impulse. Wie wenig ein sogar sehr stark entwickeltes Eigenleben der einzelnen Konfessionen dem Gesamterfolg abträglich ist, zeigte auf dem Kongreß selbst der Vertreter Hollands, wo die Arbeitsgemeinschaft zwischen katholischen und christlichnationalen (hauptsächlich reformierten) Gewerkschaften zwar nur lose ist, wo sie aber doch bereits der sozialistischen Bewegung die Wage halten und frohen Mutes bald das offenkundige Übergewicht zu erringen hoffen. Auf jeden Fall aber muß ein enges vertrauensvolles Zusammenarbeiten bleiben. Und wie die konfessionellen Verbände, zumal nachdem durch den Essener Kongreß der alte Streit im katholischen Arbeiterlager nun restlos erledigt ist, ihre Arbeit in beruflich-gewerkschaftlicher Hinsicht nur als Vorarbeit und Hinführen zur Gewerkschaft ansehen, so wird auch die Gewerkschaft dort, wo äußere Umstände sie einmal zwingen sollten, das Gebiet der allgemeinen Volksbildung aufzunehmen, diese Arbeit nur im Sinne einer Vorarbeit und Einführung für die konfessionellen Verbände leisten.

In diesem Geiste aufrichtiger Arbeitsgemeinschaft, ja Waffenbrüderschaft zwischen den Gewerkschaften und den andern Standesverbänden sozialwirtschaftlicher Natur einerseits und den konfessionellen Trägern der Volkserziehung und Bildung anderseits wird und muß das große Werk gelingen, zunächst einmal all die Kreise unseres Volkes, die noch christlich fühlen und denken, zu einer wahren und echten, weil einer vom Geiste des Christentums erfüllten christlichen Volksgemeinschaft zu vereinigen. Tritt diese sichtbar und mit Macht in die Erscheinung, dann werden sich von selbst die Augen Ungezählter, die heute noch am Christentum verzagen, auf sie richten und den Weg zu ihr finden. Die machtvolle Kundgebung der christlichen Arbeiterschaft in Essen, als des wohl geschlossensten und entschlossensten Teiles der christlich-deutschen Bevölkerung, ist wohl geeignet, den Anstoß zu einer gewaltigen Volksbewegung nach diesen Zielen zu bieten. Aber es ist notwendig, daß die übrigen christlichen Berufsstände und Klassen ohne Verweilen auf dieselbe Plattform treten, soll die frische Bewegung nicht alsbald als reine Standesbewegung wieder in das alte Fahrwasser zurückgleiten. Vergessen wir nicht: ein Stand kann keine Volksgemeinschaft schaffen. Der Arbeiter konnte nicht mehr, als offen und ehrlich seine Hand bieten. Das hat er in Essen getan. Man darf auch, so will uns scheinen, die parteipolitische Frage nicht zu sehr in den Vorder-

grund schieben. Sie trat auf dem Kongresse hinter der Hauptfrage nach der Geistesgemeinschaft weit zurück. Die nachfolgende Diskussion in der Öffentlichkeit hat das Bild teilweise verschoben. Das Wichtigste ist wohl zunächst, dafür Sorge zu tragen, daß ein einheitlicher, positiv christlicher und damit auch wahrhaft sozialer Geist alle jene deutschen Parteien durchdringe, die gewillt sind, auf den Boden der christlichen Volksgemeinschaft zu treten. Dem gab auch der Kongreß durch Einsetzung eines interfraktionellen parlamentarischen Komitees Ausdruck. Erhalten wir uns auch hier den Blick und das Verständnis für organisches Werden und Wachsen. Glieder mögen, ja müssen bleiben. Nur müssen sie dem Ganzen dienen. Was sie dem Ganzen dienstbar macht, das ist der alle beseelende Geist, und dieser Geist muß der Geist des Christentums sein.

Bauen wir in diesem Geiste unser Wirtschaftsleben, seine Betriebe und Stände, aber auch das ganze Gesellschaftsleben, den Verkehr der einzelnen Gruppen und Klassen auf, dann werden von selbst unter denen, die solchen Willens sind, alle Zwischengrenzen ihre hemmende Kraft verlieren, dann haben wir das Ziel über sie hinweg schon erreicht, eine vom christlichen Geiste getragene Volksgemeinschaft.

Constantin Noppel S. J.

Was ist Religiosität?

Wir hören und reden viel von neu erwachender Religiosität, von religiösen Menschen und Typen, von religiöser Not und Sehnsucht, und hierbei werden zuweilen so seltsame Erscheinungen als „religiös" bezeichnet, daß man wohl vermuten möchte, Religiosität müsse ein abnormaler, ganz außergewöhnlicher und fremdartiger Seelenzustand sein. Anderseits ist auch der volkstümliche Begriff von Religiosität unzureichend, weil allzu flach und alltäglich, wenn er die Ausübung religiöser Bräuche, das Festhalten an religiösen Übungen und gottesdienstlichen Feiern, Kirchenbesuch oder auch ein bestimmtes politisches Bekenntnis als ausreichenden Beweis von Religiosität betrachtet.

Die Frage nach dem Wesen der Religiosität scheint zunächst eine theologische zu sein: denn es ist doch wohl Aufgabe religiöser Lehrsysteme, den ihnen entsprechenden Typus des „religiösen Menschen" zu definieren. Und man könnte demnach annehmen, daß es so viele verschiedene Arten von Religiosität geben muß, als es voneinander verschiedene religiöse Gedankensysteme gibt. Wir können die Frage nach dem Wesen der Religiosität aber auch phänomenologisch zu beantworten suchen, indem wir die innerhalb eines Religionssystems zur Erscheinung kommende Religiosität beschreiben. Wir haben uns hierbei zu fragen: Wie fühlt und erlebt der religiöse Mensch seine Religiosität? Wie will er sie von andern gewürdigt und bewertet haben, und wie stellt sie sich fremden Beobachtern dar? Wir können endlich die phänomenologische und die theologische Untersuchung des Wesens der Religiosität miteinander verbinden, wenn wir die innerhalb des ausgebildetsten und vollkommensten religiösen Gedankensystems, die im Christentum verwirklichte Religiosität betrachten, die Religiosität Jesu und seiner besten Jünger. Es wird sich hierbei zeigen, daß es eigentlich nur *eine* mögliche Art von Religiosität gibt, die freilich einen außerordentlich reichen Komplex von Einzelbestandteilen darstellt, und daß die zahllos verschiedenen Phänomene von beobachteter Religiosität sich nur durch die Zahl und die Reinheit der in ihnen enthaltenen Grundelemente unterscheiden.

Die christliche Religiosität ist zunächst *Subjektivität*. Sie ist verschieden und im Gedankenbau des christlichen Lehrsystems auch bewußt unterschieden von der Objektivität der göttlichen Tatsachenwelt der Schöpfung und Erlösung, von der die christlichen Dogmen sprechen. Das Wort „Religion" dagegen pflegen wir unterschiedslos für beide Seiten, die Subjektivität und die Objektivität, zu gebrauchen. Sodann ist die Religiosität eine *transzendental* gerichtete Subjektivität, sie geht auf eine objektive Wirklichkeit, auf die als wirklich erfaßten und geglaubten Lehrsätze. Ohne diesen Glauben an das Objektive ist sie unmöglich. Sie ist also auch eine *bewußte* Subjektivität; sie wird als Bewußtseinsleben unterschieden von dem unbewußt bleibenden Einströmen göttlicher Kräfte und Wirkungen. Diese unbewußte Subjektivität nimmt im Christentum einen ungeheuren Raum ein; ja sie ist vielleicht der an Größe und Wichtigkeit überlegene Teil der vom Göttlichen bestimmten Subjektivität. In der sakramentalen Wirkung der Gotteskindschaft wird der unbewußte Seinsgrund der Menschenseele, sogar schon im neugebornen Kinde, ergriffen und zu Gott hinaufgehoben; und dieser eingesenkte Lebensgrund wächst dann unbewußt und ungeahnt weiter, bis er einst wie ein Strom in der strahlenden Bewußtheit des göttlichen Schauens ausmündet. Das Kommen und Wachsen der Gottverbundenheit in der Kindschaftsgnade ist der wesentliche Teil des christlichen Heilsgeschehens, und so können wir sagen, daß die religiöse Subjektivität im Christentum in ihrem besten und wichtigsten Teil unbewußt ist; der bewußt werdende Teil, eben die Religiosität, spielt im Vergleich damit nur eine zweite Rolle.

Diese Religiosität ist nun nicht etwa ein bloßes Wissen um Gott und seine Werke. Es ist eine gedankliche, ja selbst wissenschaftliche Beherrschung der religiösen Tatsachen möglich, die keine Spur von wirklicher Religiosität aufweist. Auch den Verdammten in der Hölle ist die göttliche Heilswelt bewußt, ja „sie glauben und zittern" (Jak. 2, 19), aber religiös sind sie darum noch nicht. Religiosität bedeutet ein *Beherrschtsein* durch die religiöse Objektivität; sie setzt einen dynamischen Einfluß voraus, den das Göttliche auf das bewußte Seelenleben ausübt.

Die religiöse Welt bestimmt also Bewegungen im religiösen Menschen, sie löst seelische Bewegungen aus, leitet sie, verstärkt und hemmt sie. Sie kann also nur an jenen Punkten angreifen, die überhaupt beweglich sind, sei es unmittelbar wie die aktiven Kräfte des Fühlens und Wollens, sei es nur mittelbar wie die ihrem Wesen nach ruhenden, empfangenden Kräfte

des Vorstellens und Erkennens. Die Religiosität ist also ein dynamischer Einfluß vor allem auf den Willen des Menschen, der ja die Trieb- und Wurzelkraft aller im Seelenleben möglichen Bewegungen ist. Es kann keine Religiosität wenigstens im christlichen Sinne geben, die nicht eine Aufweckung und Lenkung des wollenden Strebens darstellt. Christliche Religiosität ist *Gesinnung*, wenn wir unter Gesinnung die gesamte Bestimmtheit des Strebens verstehen, die Richtung und Kraft des vorherrschenden Willenslebens.

Die religiöse Welt gibt dem religiös gesinnten Willen Ziele und Beweggründe, sie bezeichnet unter den naturhaft vorliegenden Zielen diejenigen, die sie zu billigen und zu heiligen vermag, verwirft die mit ihrem Wesen unverträglichen und schafft aus ihrer eigenen Welt heraus ganz neue, das Natürliche überragende Ziele. Sie wird also vor allem zur sittlichen Zielsetzung und Motivierung des Willens Stellung nehmen, indem sie ihm das sittlich Gute gebietet, das Böse verwehrt. Hier liegt der Zusammenhang von Sittlichkeit und christlicher Religiosität. Diese beiden Kategorien der Willensbestimmtheit sind durchaus nicht identisch; es kann sogar eine wahre sittliche Güte geben, die nicht ausgesprochen und bewußt religiös gerichtet ist. Freilich, in ihrem tiefsten Grunde, in ihren metaphysischen Hintergründen und Zusammenhängen, die dem einzelnen allerdings nicht immer bewußt zu sein brauchen, in ihrer letztmöglichen logischen Begründung und in ihren ontologischen Ursprüngen ist die Sittlichkeit immer religiös bestimmt; sie verlöre mit der religiösen Begründung ihren letzten und damit jeglichen Sinn. Aber in ihrer Weiterentwicklung zweigt sie sich selbständig vom religiösen Leben ab; sie kann bestehen auch in einem nichtreligiösen Menschen, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfang; denn auch das religiöse Leben gehört in den Umfang der sittlichen Forderungen. In seinen vollständigen und vollendeten Formen saugt das sittliche Leben seine ganze Kraft aus der religiösen Welt, mit allen Organen, die ihm zu Gebote stehen: das Religiöse wird ihm Erdreich, Luftraum, Lichtflut, überhaupt die allumfassende Nährwelt, in der es webt und wächst.

Zu den seelischen Kräften, die eine Eigenbewegung, eine aktive Anlage besitzen, gehört das geistig-sinnliche Streben der Gefühle. Auch sie werden also von der religiösen Welt in erster Reihe bestimmt werden. Die Frage, ob die Religion Gefühle von bestimmter Eigenart erzeugt, oder ob sie nur die auch außerhalb des Religiösen möglichen Gefühle ergreift und ihnen einen Gegenstand gibt, also die Frage, ob es spezifisch religiöse Gefühle

gebe, ist noch nicht mit Sicherheit zu beantworten. Sie ist aber offenbar von Bedeutung für das Wesen der Religiosität. Wenn es tatsächlich spezifisch religiöse Gefühle gibt, dann gehören sie zum Wesen jeder Religiosität und bilden also ein Kennzeichen und geradezu ein untrügliches Symptom wirklicher Religiosität. Anderseits geht aber ihre Bedeutung nicht so weit, daß sie uns zur Annahme eines rein subjektiven, also irrationalen Ursprungs des Religiösen zwingen würden. Es bliebe immer noch die nächstliegende Möglichkeit, daß eben der religiösen Objektivität und ihrer besondern Eigenart auch spezifisch eigenartige Gefühle entsprechen.

Solche Gefühle sind aber noch nicht beobachtet worden, und so ist es immer noch wahrscheinlicher, daß die religiösen Gefühle sich von den nichtreligiösen nicht durch ihre innere Eigenheit, sondern nur durch den religiösen Gegenstand unterscheiden, auf den sie gehen. Aus dieser Annahme, die unserem heutigen psychologischen Erkennen viel näher liegt, ergibt sich als eine Folgerung von unabsehbarer Bedeutung, daß alle Gefühle, deren die Menschenseele fähig ist, wie Liebe, Haß, Ehrfurcht, Scheu, Grauen und Vertrauen, ohne irgendwelche innere Veränderung, bloß durch Beziehung auf religiöse Gegenstände zu religiösen Gefühlen werden können. Von besonderem Interesse ist diese Erkenntnis für das Gefühl der Liebe, für den Eros, der bekanntlich weit über den Umfang der geschlechtlichen Liebe hinaus das ganze Seelenleben durchdringt und färbt. Die Geschichte der christlichen Religiosität zeigt denn auch, daß die erotische Kraft der Seele sich mit ihrer ganzen Inbrunst ebenso auf Gott, Christus, Maria, einen verklärten Heiligen wie auf irgendeinen irdischen Menschen richten kann. Sie erfährt freilich durch die religiöse Richtung eine besondere Läuterung und Verfeinerung und ermöglicht uns damit den für die Ethik so wichtigen Nachweis, daß auch die auf Menschen gehende Erotik in ihrem Wesen nichts Unreines oder Niedriges und Beschämendes enthält, wohl aber einer bis ins Wunderbare gesteigerten Verklärung, Vertiefung, ja selbst Vergeistigung fähig ist.

Von hier aus läßt sich auch ein Ausblick auf Wesen und Wert der sog. Gefühlsreligiosität gewinnen. Von einer Gefühlsreligiosität im Sinne einer Minderwertigkeit kann man nicht darum allein schon sprechen, weil die Gefühlswelt überhaupt angeregt, in Bewegung gesetzt wird. Ein vollständiger Mangel von Gefühlen wäre auch in der Religiosität ein verhängnisvoller Mangel an Triebkräften, wäre eine Art Lähmung. Es ist keineswegs ungesunde Religiosität oder Frevel am Heiligen, wenn den Gefühlen,

die an sich menschlich sind, ein göttlicher Gegenstand gegeben wird. Auch die starken Gefühle braucht man nicht zu scheuen; sie werden immer auch auf das Wollen, auf die geistige und sittliche Haltung des Menschen beflügelnd und erwärmend einwirken. Eine gewisse Schwäche des religiösen Lebens liegt allerdings vor, wenn die Gefühle die einzige oder auch nur die weit überwiegende Triebkraft des Religiösen darstellen. Da die Gefühle so sehr wandelbar und flüssig sind, entsteht unter ihrer einseitigen ungebändigten Herrschaft ein schwankender, den Stimmungen des Augenblicks unterworfener Charakter, dem es an Festigkeit und Stetigkeit fehlt. Eine solche Seele hat nicht lebendige Energie genug in sich, um auch über die toten Punkte der Gefühlsebbe und Gefühlsleere hinwegzukommen. Das ist dann eine Schwäche der seelischen Anlage, die natürlich auch das Bild der Religiosität ungünstig beeinflußt; aber von ungesunder oder falscher Religiosität kann man da noch nicht reden.

Eine ungesunde Gefühlsreligiosität besteht vielmehr darin, daß jenes gesunde Verhältnis von Objektivität und Subjektivität umgekehrt wird, auf dem überhaupt alle geistige Gesundheit beruht. Die objektive Welt soll bestimmen, herrschen und richten; sie gibt Ziele und Zwecke. Wird dieses Verhältnis umgekehrt, dann wird die Subjektivität zum Zweck, die Objektivität zum Mittel. Die schlechte Gefühlsreligiosität wäre also ein Mißbrauch der religiösen Welt zu genußsüchtigem Schwelgen in reizvollen, seltsamen, pikanten Gefühlen, die man entweder auf keine andere Weise erzeugen kann, oder die als Ersatz dienen müssen für andere Gefühle, die man eigentlich meint und will, die aber verwehrt erscheinen. Diese Art von Religiosität kann z. B. in der religiösen Wirklichkeit einen Ersatz für sonst unzulängliche Anregungsmittel der Sexualität suchen und gebrauchen. Selbstverständlich ist hier von wahrer Religiosität keine Rede mehr; das ist Perversität und eine der abstoßendsten.

Auf dem Weg über Gefühl und Willen werden auch die Erkenntnismittel des Menschen, Vorstellungs- und Denkkraft aus bloßen Aufnahmeorganen zu selbsttätig sich bewegenden, suchenden, ergreifenden, verarbeitenden und gestaltenden Kräften. Und so wird sich denn die religiöse Bestimmtheit des Willens, die religiöse Gesinnung auch im Erkenntnisleben geltend machen. Die Gedankenwelt des religiösen Menschen wird in ihrem Aufbau und in ihrer Anordnung, in dem Auftauchen, Beharren oder Verschwinden der einzelnen Erkenntnisse entscheidend beeinflußt sein durch das religiöse Wollen. Glauben und Zweifel, Erlebnis und Gewißheit des religiösen wie

des irreligiösen Menschen werden abhängen von der Richtung, Färbung und Stärke seiner Gesinnung, seines guten oder bösen Willens. Schon Jesus hat diesen Zusammenhang angedeutet in den Worten: „Wenn jemand Gottes Willen tun will, wird er von dieser meiner Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede" (Joh. 7, 17).

Daraus ergibt sich nun ein Doppeltes: Zunächst, daß die Religion doch einen eigenartigen Einfluß auf das menschliche Seelenleben übt, obgleich es wahrscheinlich keine spezifisch religiösen Gefühle gibt. Die religiöse, vor allem die christliche Objektivität ist ja eine Welt von besonderer Eigenart; ihre Tatsachenfülle, ihre Reinheit und Lauterkeit, ihre Logik wie ihr Schönheitsgehalt, ihre weltumfassende wie ihre weltüberlegene Kraft und Tragweite, all das muß ja notwendig in einem ihr ganz hingegebenen, ganz empfänglichen Seelenleben Erscheinungen hervorbringen, die unter keiner andern Sonne als der religiösen möglich wären. Freilich, innerhalb der großen Masse der Menschheit bleiben diese Erscheinungen immerhin seltene Wunder. Die Religion erfaßt ja bis zu einem gewissen Grad jeden Menschen, aber nicht mit ihrer vollen und einzigartigen Kraft, und so können in der Tat die geistigen und sittlichen Durchschnittsfrüchte, wie wir sie gewöhnlich von religiösen Einflüssen geweckt sehen, auch durch nichtreligiöse Vorstellungen hervorgebracht werden. Und sie werden auch wirklich in vielen Fällen durch rein weltliche Mittel erzeugt: durch Erziehung und Gewöhnung, wissenschaftliche Bildung, Kunst, Pflichtgedanken und besonders durch reine, hochwertige Liebe.

Wo das Christentum aber in einzelnen besonders empfänglichen Menschen, die uns dann als besonders begnadet und auserwählt oder auch als religiöse Genies erscheinen, ihre volle Entfaltung und Tiefenwirkung erlangt, da sehen wir staunend, wie weit eine Menschenseele durch Religion erst aufgeweckt werden kann. Ihre besten Kräfte und ihre überraschendsten Geheimnisse und Reichtümer würden schlafend und unentwickelt liegenbleiben ohne den Tauwind des religiösen Geistes, der von außen und von oben her machtvoll über die Seele weht. Deren ganzes inneres Leben erscheint da wie abgestimmt auf die religiösen Tatsachen, als hätte sie darauf gewartet und danach gerufen schon längst, ehe sie ihre eigene Sehnsucht zu deuten vermochte. Solche Menschen erscheinen wie angewiesen auf Religion, weil sie erst in ihr einen Lebensinhalt, eine Erfüllung finden, und eine Erfüllung, die übermenschlich erscheint gegenüber der Armut des alltäglichen

und des weltlichen Lebens, selbst wo dieses genährt ist mit den erlesensten Erzeugnissen weltlichen Wissens und Könnens.

Die zweite Folgerung betrifft den Anteil, den die Freiheit an der Gestaltung des religiösen Lebens hat. Sicherlich ist die freie Entscheidung des menschlichen Willens nicht allein maßgebend. Zu einem guten Teil werden wir immer von der Objektivität überwältigt, bezwungen; besonders unser Erkennen wird uns in seinen ersten Anfängen und zum Teil auch noch in seinem weiteren Fortschreiten „angetan" von der Wirklichkeit. Und gerade die durch große und wundersame Macht ausgezeichnete Welt der christlichen Tatsachen wird und muß überwältigend auf die Seelen wirken, besonders auf den höheren Stufen erscheint uns die Religiosität immer mehr als eine Ergriffenheit, als ein Hingerissensein, als Überwältigung, als heiliger Zwang: „Die Liebe Christi zwingt uns" (2 Kor. 5, 14).

Aber die wichtige Rolle, welche das Willensleben in der Religion spielt, wäre nicht möglich oder nicht verständlich, wenn nicht auch die Freiheit des Wollens von entscheidender Bedeutung wäre für die Gestaltung des religiösen Lebens. So lehrt denn auch die theologische Beschreibung der christlichen Religiosität, daß sie nicht möglich ist ohne freie Mitwirkung des menschlichen Wollens; daß sie nicht nur ein überwältigendes Eindringen der Welt des Göttlichen, sondern auch ein aktives Hereinziehen dieser Welt durch das tastende und ergreifende Wollen der Seele ist. Die Religiosität ist auch des Menschen eigene Tat, und darum auch sein Suchen, seine Mühe, sein Kampf.

Nun erhebt sich aber die schwierige Frage: Was ist das Primäre? Ist die Religiosität zuerst und wesentlich eine Überwältigung oder eine Entscheidung? eine Bewegung Gottes oder eine Bewegung der Seele? Ganz deutlich wird das Gewicht und die Tragweite dieser Frage an den religiös höchstentwickelten Menschen, beim religiösen Genie, beim Heiligen. Ist in einer solchen Seele die religiöse Objektivität zu voller Wirksamkeit gelangt, weil sie sich mit ihrer ganzen Kraft und Fülle in diese Seele stürzte, oder weil sie mit weit offenen Toren von der Seele aufgenommen, mit unersättlichem Verlangen von ihr und in sie hineingezogen, hineingetrunken wurde? Auf empirischem Wege wird sich diese Frage wohl nie entscheiden lassen. Auf theologischem Wege aber erhalten wir den überraschenden Bescheid, daß weder die Gnade Gottes noch die Freiheit des Menschen für sich allein das Letzte und Entscheidende ist, sondern daß beide zusammen in unberechenbarer und unvergleichbarer Weise die Uranfänge und Urbedingungen der Religiosität darstellen.

Die aufweckende und hinreißende Kraft der Heilswelt und Heilswerke Gottes, das Wirken der Gnade ist sicher von unersetzlicher Bedeutung, ganz im Einklang mit der Tatsache, daß die Subjektivität der christlichen Seele in ihrem größeren und wichtigeren, unbewußt bleibenden Teil eine ausschließliche Gnadentat Gottes ist. Auf die Gnade ist also wohl auch die außergewöhnliche, ans Wunderbare grenzende Höhe und Kraft der Religiosität in einzelnen Menschen zurückzuführen, die wir denn auch „besonders Begnadete" nennen. Man könnte freilich verwundert fragen, warum die Gnade nicht allen in gleicher Weise zuteil wird, warum die religiöse Welt, die doch nur eine einzige und unteilbare ist, nicht mit gleicher Kraft auf jede Seele strahlt. Dieses *Warum* können wir aber nicht weiter verfolgen, weil es unmittelbar in den freien Ratschluß Gottes hineinführt. Gott will sich eben nicht allen Seelen in gleicher Weise und Stärke und Übermacht schenken. Er hat seine Lieblinge, seine Fürsten des Himmelreiches, seine besonders Erwählten und Berufenen. Die heiligen Schriften des Christentums sind geradezu durchtränkt von diesem Glauben an Bevorzugung und Auserwählung, von dem Glauben an die aristokratische Verfassung des Gnadenreiches.

Auf der andern Seite muß aber auch das empirische und theologische Dogma von der Mitwirkung der menschlichen Freiheit bestehen bleiben. Die göttliche Erwählung ist ein Antrag, ein Aufruf an den Menschen, und sie bleibt fruchtlos, sie verhallt im Leeren, wenn sie nicht das Jawort des Menschen gewinnt, wenn der Annäherung der Gnade nicht der Funke menschlichen Wollens entgegenspringt. Und diese Mitwirkung des Menschen wird nun auch wieder zahllose Stärke- und Geschwindigkeitsgrade haben. Sie erreicht einen Höhepunkt wieder im Heiligen, der die erwählende Gnade Gottes in sich zu einem vollen Siege führt.

Aber ist diese individuell abgestufte Mitwirkung des Menschen nun schon unmittelbar das Letzte, eben die freie Tat, hinter die wir mit keiner Analyse, mit keiner Warum-Frage mehr zurückgehen können? Oder ist sie wiederum wenigstens teilweise mitbestimmt durch eine gegebene, schon vor der einzelnen Willenstat liegende Individualität der Seele? Sind die Seelen nicht bloß in ungleichem Maße *aufnahmebereit*, sondern auch in verschiedenem Grade *aufnahmefähig* für die Gnade? Die Erfahrung macht eher den Eindruck, daß die einzelnen Menschen in verschiedenem Grade religiös *veranlagt* sind. Ist diese Anlage nun aber ein Schicksal, das schon in die vorbewußten und unbewußten Tiefen der Seele eingesenkt

wurde vom Schöpfer? Oder ist sie eine zwar bewußte, aber der freien Entscheidung des Menschen entzogene Richtung und Art des Denkens und Wollens, das in den einzelnen mehr oder weniger tief dringend und umfassend, das weiter oder enger, diesseitiger oder jenseitiger, materialistischer oder idealistischer sein kann? Oder untersteht diese religiöse oder irreligiöse Anlage zwar der Freiheit, insofern sie durch freies Wollen erzeugt ist, aber nicht durch irgendeine einmalige Entscheidung, sondern durch eine Art Ablagerung zahlloser freier Entschlüsse und Handlungen, die ihre Spuren der Seele unauslöschlich eingegraben und nun für ihr religiöses Schicksal bestimmend geworden sind?

Wir haben noch keine Mittel, um diese Fragen zu entscheiden, obgleich so viele Geheimnisse in der Erfahrungswelt, voll von einer ungeheuren Tragik, uns immer wieder auf diese Fragen hindrängen. Sicher ist, daß eine gewisse Besonderheit des Geisteslebens, die man die „metaphysische" oder auch die „idealistische" Anlage nennen könnte, der seltsame Drang zum Jenseitigen der Welt, die Sehnsucht nach dem Ganzen, nach der Tiefe und der Mitte der Erscheinungen ein wichtiges Erfordernis für eine Religiosität ist, die den flachen und seichten Durchschnitt der Massenfrömmigkeit übersteigen soll. Wir nehmen diesen Zug zum Ganzen und Innerlichen des Lebens besonders in der Frauenseele wahr: von ihm kommt wohl auch die lebhaftere Teilnahme und Empfänglichkeit für religiöse Fragen und Interessen, welche zumeist das weibliche Geschlecht auszeichnet. Freilich, ihre volle, ihre geniale Höhe erreicht die Religiosität auch in den Frauen nur selten, ja vielleicht noch seltener als in den Männern — ein Zeichen, daß noch andere, vielleicht sehr zahlreiche seelische Bedingungen mit jener metaphysischen Anlage zusammentreffen müssen. Jedenfalls ist diese Anlage selbst noch keine wirkliche Religiosität, wenn wir den vom Christentum gemeinten und erstrebten Begriff von Religiosität zugrunde legen; zwar wird sie oft genug so bezeichnet, aber mit Unrecht: sie ist eben nur eine Anlage, eine Vorbedingung. Wir sehen hier, daß die wirkliche Struktur der Religiosität sich nur an einer höchststehenden Religion, wie das Christentum es ist, mit annähernder Sicherheit erkennen läßt, weil nur hier die einzelnen Elemente, welche die Religiosität bis zu ihren höchsten Formen aufbauen, in ihrer Eigenschaft und ihrer Lage als Bauglieder erscheinen.

Zu den grundlegenden Vorbedingungen einer starken Religiosität gehört gewiß auch eine gewisse Harmonie der Seelenkräfte und jene eigenartige, schwer zu beschreibende Richtung des durch die Seele kreisenden Stromes,

die wir als Innerlichkeit bezeichnen. Diese beiden Eigenschaften, Harmonie und Innerlichkeit, sind aber selbst wieder so vielfach verwickelt und zusammengesetzt, daß sie wohl keine Analyse restlos auflösen kann. Darum können wir auch die Stellen nicht bezeichnen, an denen sie in den Zusammenhang des religiösen Lebens einzufügen sind. Beide erscheinen nicht nur als Vorbedingungen, sondern auch als begleitende Eigenschaften, ja sogar als eine Frucht der Religiosität. Besonders gilt das von der Innerlichkeit: wir sehen überall, wie die Religiosität einen strömenden Austausch zwischen innen und außen herbeiführt; wie sie aus dem Innersten der Seele quillt und wiederum zum Innersten vorzudringen strebt. Und so wird Innerlichkeit immer mit wahrer Religiosität verbunden sein als Wesenszug oder wenigstens als Wirkung und Frucht.

*

Wie ist nun eine derartige Religiosität — als Bestimmtheit des bewußten Seelenlebens durch die religiöse Objektivität — zu bewerten? Ist sie ein gesunder und wertvoller Geisteszustand, ein wirklicher Besitz und ein Glück? Zunächst könnte es scheinen, daß eine derartige Frage ganz überflüssig ist. Denn in einer solchen Religiosität wird das Seelenleben doch durch eine Objektivität, ein Nicht-Ich bestimmt, und das ist an sich schon eine Bürgschaft der Gesundheit und des Aufstiegs. Sodann ist diese Wirklichkeit reich, frei, weit und rein. Eine göttliche Wirklichkeit, die in ihrem Wesen eins ist mit der Güte; die von ihr bestimmte Religiosität muß also die Seele gut machen, rein, frei und stark und zugleich auch demütig vertrauend und kindlich hingegeben, denn die Welt des Göttlichen ist eine überlegene, gebietende und zugleich eine bergende, tragende und sichernde Welt.

Ein Zweifel an dem Wert der Religiosität erwacht erst, wenn wir die empirische Wirklichkeit prüfen. Es gibt ja so viele Erscheinungen einer krankhaften, verzerrten, unnatürlichen und unmenschlichen Religiosität, die keine Güte, keine Weite, kein Verstehen, kein Ertragen kennt. Diese sittlich rückständige Religiosität kann uns nun hier keine theoretische Schwierigkeit mehr bereiten; denn wir wissen, daß sie, nicht bloß am sittlichen, sondern auch am religiösen Maßstab gemessen, geringwertig ist und eine der niederen oder vielmehr entarteten Formen der Religiosität darstellt. Viel ernster ist die Frage, ob die Religiosität nicht an sich, durch ihr inneres Wesen, das Geistesleben in eine einseitige Richtung drängt, seine volle und reiche Entfaltung hindert und es so verkümmern und verkrüppeln läßt. Diese Gefahr ist vorhanden, aber sie könnte bedenklich werden nur bei den unvollkommenen

und halben Formen der Religiosität. Seelen, die gerade nach der religiösen Seite hin ihren Lauf und ihre Entwicklung nehmen, ohne hier einen vollen Durchbruch erzielen zu können, werden selbstverständlich bei diesem größten aller Unternehmen so viel von ihrer ohnehin beschränkten Kraft verbrauchen, daß alle übrigen Richtungen ihres geistigen Lebens verkürzt erscheinen müssen. Aber schließlich sind alle mangelhaft Begabten — und die große Masse der Menschheit ist das! — irgendwie und irgendwo in ihrem Seelenleben einseitig und verwachsen. Bei einer Seele, die auf eine besondere Religiosität Anspruch macht, ist freilich die Entstellung auffallender und abstoßender, weil sie gerade hier den Eindruck des Gezwungenen und Krampfhaften, den Eindruck einer Vergewaltigung der Natur und einer inneren Unwahrheit macht. Diesem Eindruck darf man aber nicht ohne weiteres und ausschließlich glauben, wenn man nicht solchen Seelen schweres Unrecht zufügen will. Denn hinter ihrer Unausgeglichenheit, ja Unnatur verbirgt sich nicht selten eine ungeheure Summe von ernstem Wollen, von rührender, wenn auch oft mißverstandener Sehnsucht und — von erschütterndem Leid.

In einer vollentwickelten und vor allem einer genialen Religiosität, wie sie in Jesus und seinen großen Heiligen war, findet sich keine Einseitigkeit und Verkümmerung mehr. Gewiß steht in solchen Persönlichkeiten Natur und Leben, Kunst und Wissen, Wirtschaft und Politik unter dem allherrschenden Einfluß der religiösen Welt, der Gottes- und Ewigkeitsgedanken. Aber diese Welt ist einheitlich, groß und allumfassend. Sie enthält den ganzen Bereich des Wirklichen, freilich in strenger Ordnung und Einfügung aller Teile; auch die Sinnlichkeit und Stofflichkeit ist ihr eingebaut und erhält gerade so ihre rechte Lage und Bedeutung. Mit wachsender Annäherung an Gott — und das bedeutet doch schließlich die Religiosität — werden freilich alle Dinge in eine neue Perspektive gerückt, erfahren eine Verkürzung oder auch eine Vergrößerung. Aber erst durch diese Verschiebung gewinnt der Geist die rechte Durchsicht, in der das Kleine als klein und das Große als bedeutend erscheint.

Und hier macht man nun die paradox anmutende Beobachtung, daß gerade der genial religiöse Mensch weniger religiös erscheint als mancher unvollkommen religiöse Mensch. Er redet nicht mehr so viel von religiösen Dingen. Seine Religiosität ist weniger aufdringlich für ihn und andere. Sie ist zu einer Selbstverständlichkeit und darum ruhiger, schweigender und auch friedfertiger geworden; sie weiß sich ja in sicherem Besitz der Herrschaft. Sie läßt darum wieder ein Interesse zu für Dinge, deren Zusammenhang

mit dem Religiösen verdeckt oder nur mittelbar und entfernt ist. Deutlich können wir in hervorragenden Trägern einer vollendeten Religiosität, wie in Franz von Assisi, Bernhard, Ignatius von Loyola, Theresia, diese Entwicklung zu größerer Ruhe und Schlichtheit verfolgen: der Anfänger erschien glühender, unbeugsamer und geradliniger, heftiger und rücksichtsloser als der Fortgeschrittene. Die mystischen Stufen der Religiosität zeigen eine ähnliche Entwicklung: auf den Höhen des Gebetslebens bleibt die Entrückung der natürlichen Sinne wieder aus. Eine ruhige Sicherheit im alltäglichen Leben, eine freudige und vertrauensvolle Aufgeschlossenheit gegenüber allen Kreaturen Gottes tritt an die Stelle der „Abgestorbenheit".

Es zeigt sich also, daß die Religiosität auf den Höhen ihrer Entwicklung, in ihren reinsten und vollendetsten Formen selbst die Gefahr der Einseitigkeit, der Verwachsenheit des Geisteslebens überwindet, ja daß sie geradezu eine Rettung vor dieser Gefahr wird. Eine volle und lebensmächtige Religiosität ist nämlich gleichbedeutend mit einem vollen, reichen, lebendigen und harmonischen Menschentum. Es ist, als hätte der lebensweise Mann, der im heiligen Buch des „Predigers" zu uns redet, diese religionspsychologische Erkenntnis, die durch die Erfahrungen der christlichen Seelengeschichte bestätigt wird, in hellseherischer Intuition schon vorweggenommen in dem bedeutsamen Wort, das Wesen und Frucht der Religiosität in eine kürzeste Formel faßt: „Fürchte Gott und halte seine Gebote! Das ist der ganze Mensch!" (Pred. 12, 13.)

Peter Lippert S. J.

Zacharias Werner
nach neueren Forschungsergebnissen.

In seinem umfangreichen, auch von katholischen Kritikern nicht selten übermäßig gepriesenen Werke: „Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts" urteilt der 1914 verstorbene Literarhistoriker Richard Moritz Meyer über die vielumstrittene Persönlichkeit des ostpreußischen Konvertiten: „Zacharias Werner ward nach wüstem Leben ein aszetischer Prediger und erhitzte die Lebemänner des Wiener Kongresses mit seinen bedenklichen Predigten. Bezeichnend ist es auch, daß Werner vor allem durch das einaktige Trauerspiel ‚Der 24. Februar' (1809) Einfluß gewann. Er regte damit die Reihe der Schicksalstragödien an, die besonders von 1815 bis 1825 die deutsche Bühne beherrschten."

Man kann es kaum fassen, aber das ist wirklich alles, was, von späteren, flüchtigen Hinweisen abgesehen, der berühmte Berliner Universitätsprofessor noch in der vierten Auflage seines Werkes von dem Romantiker Zacharias Werner und seinen Geisteserzeugnissen zu berichten weiß. Doch selbst dem tiefverkannten Konvertiten Werner gegenüber scheint sich allmählich eine gerechtere Würdigung des Dichters und Menschen durchzusetzen. Dazu dürfte ein kürzlich erschienenes Buch von Dr. Paul Hankamer[1] in hervorragender Weise beitragen, obgleich oder vielleicht auch weil es nicht als Panegyrikus gedacht ist, sondern nur den Zweck verfolgt, das allerdings äußerst problematische Wesen des Mannes durch Aufdeckung seiner Grundlagen und anderseits der Einflüsse, Hemmungen, Schicksalsschläge, von denen es bestimmt wurde, menschlich jedem objektiv denkenden Leser verständlich zu machen. Daß Hankamer in seinem Werke einen wichtigen Faktor, die Gnade Gottes, die im letzten Grunde bei der Konversion Werners ausschlaggebend war, nicht oder doch nicht ausdrücklich berücksichtigt, sei hier lediglich als Tatsache festgestellt.

Friedrich Ludwig Zacharias Werner, in der Nacht vom 18. zum 19. November 1768 zu Königsberg in Ostpreußen geboren, erbte von

[1] Zacharias Werner. Ein Beitrag zur Darstellung des Problems der Persönlichkeit in der Romantik. gr. 8° (346 S.) Bonn 1920, Cohen. *M* 20.—

seiner gefühlvollen, nervenleidenden Mutter einen immer regen Sinn für das Religiöse, aber zugleich die neurasthenische Naturanlage, von seinem Vater dagegen, einem angesehenen Professor der Geschichte an der Universität, die frühreife Intelligenz. Mit 14 Jahren seines Vaters beraubt, von der nur allzu nachsichtigen Mutter als einziges Kind in jeder Weise verhätschelt, überließ er sich schon in den ersten Jünglingsjahren fast widerstandslos seinen ungeordneten Neigungen und Trieben. Im Jahre 1784 bezog der erst Sechzehnjährige die Universität seiner Vaterstadt und widmete sich, um zu einer sicheren Lebensstellung zu gelangen, ohne innere Neigung dem Studium der Rechtswissenschaft und Kameralien. Er wurde Jurist und preußischer Beamter, ließ es aber jetzt und später an der notwendigen Hingabe an die Verpflichtungen seines Berufes fehlen. Seine Schwärmerei galt dem Theater, eine Vorliebe, die im Bunde mit der fast krankhaften Sinnlichkeit und Reizbarkeit seines Wesens Werner frühzeitig zu den traurigsten sittlichen Verfehlungen und Ausschweifungen verleitete. Diesen Versuchungen gegenüber hielt auch der Glaube seiner Jugend trotz der angeborenen religiösen Neigung nicht lange stand, und um das Jahr 1785 brach Werner, damals noch Student, die Verbindung mit der protestantischen Kirchengemeinschaft ab.

In sittlicher und religiöser Hinsicht eines festen Haltes beraubt, innerlich unstet und zerfahren, offenbart er seinen damaligen seelischen Zustand auch in den ersten poetischen Erzeugnissen: persönliche und künstlerische Standpunktlosigkeit ist für seine Jugendgedichte bei allem formalen Talent ihres Verfassers charakteristisch. Unter den Einflüssen der Schriften Rousseaus begeistert sich der innerlich unbefriedigte junge Mann zeitweilig für die Rolle eines literarischen Reformators der höheren Königsberger Gesellschaft, wie er denn überhaupt zeitlebens in sich einen unwiderstehlichen Drang zum Apostel und Verkünder ethischer oder künstlerischer Anschauungen und Ideen fühlte, fand aber mit seinen Reformplänen um so weniger Anklang, je skandalöser sein eigener Lebenswandel wurde. Im Jahre 1792 schloß Werner mit einem übelbeleumundeten Mädchen von niedriger Abkunft leichtsinnig einen Lebensbund, den er schon nach zwei Jahren wegen notorischer Untreue der Gattin wieder löste. Der allen Eindrücken zugängliche Mann hat später noch zweimal geheiratet und zweimal sich wieder scheiden lassen, bis er endlich resigniert den Gedanken aufgab, sein Glück im Ehestande zu suchen.

Mitte 1794 erfolgte seine Versetzung als Kammersekretär nach Polen, das damals unter preußischer Herrschaft stand. In Petrikau, Plozk und

namentlich Warschau entfaltete Werner in den reichlichen Mußestunden, die ihm seine Amtsgeschäfte ließen, eine rege und fruchtbringende literarische Tätigkeit. Politisch schwärmte er damals offen für ein freies Polen, wie er denn auch in der polnischen Umgebung sich wenigstens anfänglich wohl fühlte und einige verhältnismäßig ruhige Jahre verlebte. In Warschau schloß Werner unter anderen mit dem Berliner Juden Hitzig, einer in der literarischen Welt bekannten und einflußreichen Persönlichkeit, Freundschaft und erhielt durch ihn wie auch durch den Dichter Mnioch mannigfache Anregung und Förderung für sein poetisches Schaffen. Mnioch hatte ihn schon 1792 in Königsberg mit dem Freimaurerorden bekannt gemacht und zum Anschluß an den Geheimbund bewogen. Im Jahre 1802 erschien von Werner der erste Teil des schon vor der Jahrhundertwende begonnenen Dramas „Die Söhne des Thals". Es zeigt deutlich den Doppeleinfluß der freimaurerischen Ideen und der in Werner immer mächtiger wirkenden Kunst- und Weltanschauung der Romantik. Im ersten Teil: „Die Templer auf Cypern" wiegen die freimaurerischen Elemente noch vor, im zweiten: „Die Kreuzesbrüder" (1805) wird der Sieg der romantischen Auffassung deutlich. Schon hier begegnen wir der Idee eines „geläuterten Katholizismus", dem nach der Ansicht des Dichters die Zukunft gehört.

Noch entschiedener äußert sich die Neuorientierung Werners in dem auch literarisch höherstehenden Schauspiel „Kreuz an der Ostsee" (1806), das die Eroberung und Christianisierung Preußens durch den Deutschen Ritterorden zum Vorwurf nimmt und in der Figur des Erzbischofs Adalbert den großen Gottgesandten und berufenen Glaubensboten verherrlicht. Die religiöse Grundrichtung tritt hier noch weit schärfer in Erscheinung als im ersten Stück. Der Tod seiner Mutter, die er in all seinen Irrungen wie eine Heilige verehrte, und auch der fast gleichzeitig erfolgte seines Freundes Mnioch (1804) hatten den Dichter seelisch erschüttert. Nach achtzehnjähriger Pause empfing damals Werner am Karfreitag wieder das Abendmahl; aber führerlos, wie er war, sah er sich mit heißem Verlangen nach den verschiedensten Lehrern des geistlichen Lebens um. Schleiermacher, Fichte, Wackenroder, Novalis, vor allem aber der Mystiker Jakob Böhme übten damals wie noch geraume Zeit eine mächtige Anziehungskraft auf ihn aus. Schleiermacher, noch mehr Böhme, verwiesen ihn auf das religiöse Erlebnis als auf den sichersten Weg zu Gott. Vielleicht haben wir es diesem verhängnisvollen Grundirrtum der beiden theosophischen Schriftsteller zuzuschreiben, wenn Zacharias Werner bei aller Vorliebe für die katholische

Kirche erst viele Jahre später sich ihr anschloß. Religion, Liebe und Kunst betrachtete er unter dem Banne seiner neuen Lehrer als die heiligen Drei, die das menschliche Strebevermögen beherrschen und befriedigen. Letzte und einzige Aufgabe der Kunst ist es, die Religion zu verkünden. Das „Kreuz an der Ostsee" sollte „die Karitasliebe in ihrer höchsten Form geben und damit den Mittelpunkt des Christentums, wie er es sah und sehen wollte, seit er Böhme kannte" (Hankamer 122). Auch Calderon hat auf das Stück eingewirkt, aber der Begriff der Karitas ist nicht der dogmatische der katholischen Lehre, und Werner hatte recht, wenn er den Vorwurf seiner Freunde, er verführe seine Bewunderer und Verehrer zum Katholizismus, als unzutreffend zurückwies.

Werners große Begabung für das Drama war nicht mehr zu verkennen, obwohl Iffland beide Stücke für die Berliner Bühne wegen ihrer katholisierenden Auffassung ablehnte. Der Dichter wurde allmählich selbstbewußter und glaubte an eine Art göttlicher Sendung bei Ausübung seiner ausgesprochen religiös gerichteten Kunst. Er will jetzt, wie er schon am 27. Mai 1805 an einen Freund schreibt, lieber Leben und irdische Glückseligkeit aufopfern, als den ihm „von Gott ins Herz geschriebenen Beruf". Bei der Übersiedlung von Warschau nach Berlin, wo er Ende 1805 eine Sekretärstelle übernahm, fielen solche Erwägungen für ihn nachweislich gewichtig in die Wagschale. Als es dann bald nach seiner Ankunft in der preußischen Hauptstadt nicht ohne Werners Schuld zur Scheidung von seiner dritten und letzten Frau kam, faßte er dieses für ihn äußerst schmerzliche Ereignis nach Anfällen tiefster Niedergeschlagenheit, Trostlosigkeit und Verzweiflung doch schon bald unter dem höheren Gesichtspunkt einer geheimnisvollen Fügung des Himmels auf und schrieb an den berühmten Historiker Johannes v. Müller: „Was mich betrifft, so ist freilich der Glanz meines Lebens und der letzte Rest der Hoffnung weggewischt. Der Gedanke, ewig allein zu sein und allein zu sterben, ergreift mich, besonders in der Stille der Nacht, mit fürchterlicher Wut, und noch ist mein ganzer Kopf dumpf und leer. Aber Gott, dem es gefällt, mich, wie die Märtyrin, meine Mutter, durch dunkle Wege sich zuzuführen, wird mich stärken, wenn es sein Wille ist. Meinem heiligen Werke will ich mich, von allen Banden der Natur losgerissen, unausgesetzt und ausschließlich widmen; seinem Winke will ich folgen und seinem Rufe, der jetzt laut zu mir spricht. Seelen will ich ihm gewinnen; sie sollen mir Vater, Mutter und Frau sein. Ich habe jetzt keinen als Gott" (Hankamer 138).

Ganz in diesem Geiste ist Werners nächstes Drama, das historische Schauspiel „Martin Luther oder die Weihe der Kraft“ (1808), gehalten, das den bisher vielbespöttelten Dichter im protestantischen Lager zeitweilig zu einer gefeierten Persönlichkeit machte und in vielen deutschen Städten wiederholt und immer mit starkem Erfolge über die Bretter ging. Luther übernimmt hier in freiem Willensentschluß den ihm von Gott übertragenen Beruf und ist sich seines Amtes und seiner Tat bewußt. Nicht dulden, sondern kämpfen heißt für ihn die Losung. Im übrigen finden sich doch auch im „Luther“ viele katholische Ideen und Motive. Anderseits ist der freimaurerische Einschlag diesmal ganz ausgeschaltet; denn Werner war inzwischen aus dem Geheimbund ausgetreten.

Als „Die Weihe der Kraft“ erschien, waren bereits zwei weitere Stücke Werners der Vollendung nahe: „Attila, der Hunnenkönig“ und „Wanda, die Königin der Sarmaten“. Die Gestalt der Gottesgeißel aus der Zeit der Völkerwanderung ist vom Dichter mit sichtlicher Vorliebe gezeichnet und erweist sich im Grunde als eine psychologisch feiner gearbeitete Wiederholung der Luther-Figur. Die vom geschichtlichen Attila ausgehenden Schrecken treten hier gegenüber dem Charakter des Gottgesandten stark zurück. Dem großen Gegner des Hunnenkönigs, dem römischen Feldherrn Aëtius, fehlt ähnlich wie dem Gegner Luthers, Kaiser Karl, nicht die Kraft, wohl aber die Weihe. „Attila“ ist vielleicht das geschlossenste und abgerundetste Werk des Dramatikers Werner. Das Stück wurde 1808 veröffentlicht, „Wanda“ zwei Jahre später. Fichtes Persönlichkeitsbegriff war auch in dieser späteren Schöpfung ähnlich wie in „Attila“ bei der Zeichnung der auftretenden Charaktere für den Dichter maßgebend. Werner hatte Fichte in Berlin wiederholt gesprochen und sich aufs neue für die Anschauungen des damals viel angefeindeten Philosophen begeistert. Gegenüber „Attila“ weist „Wanda“ weniger mystische Elemente auf und führt ins alte Heidentum zurück, doch verraten schon die Worte des Prologs auch hier die letzten Endes religiöse Tendenz und Gesinnung des Verfassers:

Euch wollen offenbaren
Hab' ich in diesem Lied: der Heiden Lieben,
Das, mag das Herz es brechend auch versöhnen,
Das Halleluja doch nicht läßt ertönen,
Von dem ich noch im „Attila“ geschrieben.
Weint ihr mit Wandas großem, dunklem Herzen,
Preist ihn, der uns verlieh die Sternenkerzen! (181)

Das Luther-Drama Werners war noch nicht veröffentlicht, als sein Schöpfer ein unruhiges Wandern und Suchen, äußerlich betrachtet nach

künstlerischem Erfolg, im tiefsten Grunde aber nach Wahrheit und Frieden begann, das erst nach einigen Jahren in der Hauptstadt der Christenheit mit dem Übertritt Werners zur katholischen Kirche seinen Abschluß finden sollte. Am 23. März 1807 verließ der Romantiker Berlin, wie Hankamer meint „als Besiegter. Weder in seinem Leben noch in seiner Kunst fühlte er sich erfüllt, und als ihm der Zusammenbruch seines Schaffens die Wirkungslosigkeit seiner Kunstpredigt so quälend bewußt machte, wurde in ihm die Frage laut, ob er Gesandter sei der Kunst" (163). Er begab sich zunächst nach Prag, wo er seinen „Attila" vollendete und die „Wanda" begann. Beide Stücke hoffte er in Wien auf die Bühne zu bringen. Diese Erwartungen wurden schon bald enttäuscht: den „Attila" lehnte man dort mit Rücksicht auf eine mögliche Verstimmung Napoleons, auf den der Titel gedeutet werden konnte, ab, und als Werner seine „Wanda" im Laufe des Sommers in Wien vollendet hatte, fand auch dieses Werk, trotzdem es allen bühnentechnischen Ansprüchen hervorragend entsprach, bei der damaligen Theaterzensur keine Gnade. Der Verfasser reiste im Herbst nach München, dann nach Stuttgart, Frankfurt, Gotha, doch überall blieb ihm die Bühne verschlossen.

Eine freundlichere Aufnahme fand er endlich in Jena und Weimar bei Goethe. Mit einer „fast kriechenden Demut", wie Hankamer leider nur allzu richtig bemerkt, trat Werner dem Abgott der jungen Romantiker gegenüber, und mit herablassendem Wohlwollen, obgleich nicht ohne eine gewisse Zurückhaltung, nahm ihn der gefeierte Olympier auf. Goethe interessierte sich für den seltsamen Menschen, der in geselliger Unterhaltung von muntern Einfällen und Späßen übersprudelte, war damit einverstanden, daß Werner den „Attila" und das „Kreuz an der Ostsee" vor engerem Kreise vorlas, und ließ sogar am 30. Januar 1808 zum Geburtstag der Herzogin die „Wanda" aufführen. Ein weiteres praktisches Ergebnis hatte aber Werners Aufenthalt in Weimar nicht. Die diesbezügliche Stelle bei Hankamer ist nicht nur für die Anschauungen Goethes und Werners, sondern doch wohl für ihren Verfasser selbst bezeichnend: „Als die höchste und reinste Menschlichkeit ihn nicht retten konnte, blieb ihm nur noch ein Weg, und der leitete ihn in den Schoß der katholischen Kirche. Mit dramatischer Notwendigkeit vollzog sich diese Entwicklung, und Goethe mußte in dem Konvertiten einen Abtrünnigen sehen, mußte in dieser schroffen Unbarmherzigkeit das Verdammungsurteil sprechen, weil er ahnte, daß Werner von ihm eigentlich sich abwandte, als er den protestantischen

Glauben abschwor, mochte er auch seinen Helios (Goethe) stets verehren" (171 f.).

Im April 1808 verließ Werner die kleine Dichterstadt an der Ilm und reiste über Leipzig nach Berlin zurück, um seine wirtschaftlichen Verhältnisse zu regeln. Er löste seinen dortigen Hausstand endgültig auf und begann von neuem sein unstetes Wanderleben. In Köln erweckte die „altgotische Baukunst" seine Bewunderung, ja sein enthusiastisches Staunen. „Die Rheinreise Werners vollzog sich im Zeichen der Romantik. Sie war die erste Etappe auf dem Wege von Weimar nach Rom und erhielt ihr Siegel in dem Sonett ‚Der Kölner Dom'" (184). Über Süddeutschland führte ihn sein Weg in die Schweiz, die er zu Fuß durchquerte. In Interlaken lernte der Wanderer Frau v. Staël persönlich kennen und fand die Gegend, die er sich später für sein Drama „Der 24. Februar" zum Schauplatz wählte. Immer ungestümer regte sich in ihm die Sehnsucht nach Herzensfrieden und göttlicher Erleuchtung. „Ich kann nicht leben mehr — werd' ich noch glauben?" fragt er in einem ergreifenden Gedicht aus jener harten Zeit der bangen Zweifel und der innern Trostlosigkeit. Doch der Gedanke, daß Goethe ihn in Weimar erwarte, dann wohl auch das Wiedererwachen der immer noch nicht endgültig überwundenen, dämonischen Sinnlichkeit hielten ihn zunächst noch von einem entscheidenden Schritt zurück: er ging nicht nach Rom, sondern wanderte von Oberitalien wieder über die Alpen, kam nach Coppet zu Frau v. Staël und August Wilhelm Schlegel und von da nach Paris, um sich „in der Residenz der methodischen Tollheit die letzten Tollhörner abzulaufen". Doch selbst in dem wilden Strudel von Vergnügungen führte sein besseres Ich einen nicht ganz erfolglosen Kampf mit den zügellosen Leidenschaften der ungebändigten Natur, und während dieser lichten Augenblicke schrieb Werner an seinem romantischen Legendendrama „Kunigunde die Heilige", einem Stück, das in Motiv und Ausführung an Tiecks „Genoveva" erinnert.

Ende 1808 tauchte der Ruhelose wieder in Weimar auf und speiste am Silvestertag bei Goethe. Bei dieser Gelegenheit kam es zwischen den beiden zu einem unangenehmen Zusammenstoß. Hankamer schreibt: „Goethes Stellung zu Werner hatte sich völlig gewandelt. Eine innere Reaktion hatte eingesetzt, durch die er in einen fordernden Gegensatz zu ihm geriet, der in Verbindung stand mit der schroffen Stellung den Spätromantikern gegenüber, die er eingenommen hatte. Nicht mehr geltenlassend, sondern Entscheidung fordernd, nahm er ihn auf" (199). Werner

las bei Tisch ein nicht mehr erhaltenes Sonett vor, worin der Mond mit einer Hostie verglichen wurde. „Eine unverhüllte Kriegsansage Goethes war die Folge und vor allem die bestimmte Ablehnung, einer Darstellung solcher religiösen Mystik den Weg zur Bühne zu bahnen" (200). Zwar ließ sich der gestrenge Herr in der Folge wieder etwas besänftigen und brachte 1810 sogar ein neues Stück Werners in Weimar zur Aufführung, das zugkräftigste des Romantikers: „Der 24. Februar", aber er schrieb dem Verfasser einige Monate darauf jene Sätze, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassen: „Sie kennen mich genug, um zu wissen, daß wir immer einmal eine Strecke Wegs mit Lust zusammen fortwandern können, wo wir uns auch treffen mögen; nur enthalten Sie sich ja, mir Fußangeln aus der Dornenkrone vor meine Schritte hinzustreuen. Lassen Sie mich den Pfad, den ich mir selbst gebahnt und gekehrt, ruhig hin- und wiederspazieren und begleiten mich, insofern es die Gelegenheit gibt" (222). Damit waren die Wege der beiden Männer geschieden und blieben es auch fernerhin, obwohl Werner auch als Katholik Goethe ein freundliches Andenken bewahrte.

Von neuem hatte inzwischen für ihn das ruhelose Wandern begonnen. „Man möchte es für bewußt halten, daß Werner seinen Reiseweg genau so wie vor einem halben Jahre wiederholte, als wolle er die Stimmung der Tage wiedererwecken, die durch den Aufenthalt in Weimar und Goethes Einfluß verwischt worden war. Wieder fuhr er den Rhein herunter" (223). Mangel an Erfolg war es diesmal nicht, was ihn nirgends eine bleibende Stätte finden ließ; denn seine Stücke hatten sich bereits viele Bühnen erobert; wohl aber wurde in ihm noch weit mehr als auf der ersten Fahrt der heiße Drang nach Ruhe und seelischer Befriedigung wirksam. Am 1. November 1809 verließ Werner Coppet, am 7. weilte er im Hospiz auf dem Mont Cenis, am 9. Dezember betrat er zum erstenmal die Stadt seiner künstlerischen und religiösen Sehnsucht: das ewige Rom.

Die ersten Wochen seines römischen Aufenthaltes waren für den Gottsucher eine Zeit gewaltigen innern Ringens und stürmischer Seelenkämpfe, in denen nur zu oft die trübsten Stimmungen und anderseits die berauschendsten Sinnengenüsse über sein höheres Wünschen und Streben den Sieg davontrugen. Doch allmählich wurde es ruhiger in seinem gequälten Herzen, die Gnade gewann zusehends die Oberhand und der Engel der Finsternis wich von der ehrlich ringenden Menschenseele. Auch die Rücksicht auf Goethe vermochte jetzt Werner nicht mehr von dem entscheidenden

Schritte zurückzuhalten, so gewichtig sie für ihn nach eigenem Geständnis eine Zeitlang in die Wagschale fiel, und am 19. April 1810 legte der ostpreußische Dichter Zacharias Werner nach freiem Willensentschluß in der Hauptstadt der Christenheit sein katholisches Glaubensbekenntnis ab.

Der Übertritt Werners war gewiß kein nüchtern überlegter, kalter Verstandesakt; mit dieser Feststellung hat Hankamer recht. Auch darin wird man ihm beistimmen, daß es für den innerlich gefolterten Mann damals nur noch zwei Möglichkeiten gab — Glaube oder Verzweiflung. Aber es berührt katholische Leser doch recht befremdend, wenn der Verfasser beifügt: „Nicht zur Zufallsform des italienischen Katholizismus konvertierte der Romantiker. Durch den Flor, den Geschichte und Gewohnheit im katholischen Ritus um den mystischen Inhalt legte, leuchtete ihm das echte Gold des religiösen Erlebnisses" (244).

Die Konversion des Königsberger Dramatikers ist der große Wendepunkt in seinem Leben — weniger nach dem äußeren Schein, aber um so mehr in der Tat und Wahrheit. Der unstete, von den widerstrebendsten Neigungen und Begierden haltlos hin- und hergerissene, von seelischen Qualen bis zum Rande der Verzweiflung getriebene irdische Sänger und Wanderer wird jetzt zum Himmelspilger, der in heiligem Ernst und mit wachsendem Gottvertrauen seinem ewigen Ziele zustrebt. Natürlicherweise hörten die Anfechtungen des Fleisches durch den bloßen Akt des Glaubensbekenntnisses nicht ohne weiteres auf, aber, und hier liegt das entscheidende Moment — sie wurden tapfer überwunden. Werner ist ihnen, wie auch Hankamer betont, nie mehr erlegen. Diese Tatsache allein müßte genügen, den Ernst und die Ehrlichkeit seiner Bekehrung über jeden Zweifel zu erheben.

Seinen künstlerisch-literarischen Bestrebungen blieb dagegen der Romantiker zeitlebens treu. Zwar verschwindet jetzt, und gewiß nicht zum Schaden der Kunst, mehr und mehr alles Hysterische, grell Phantastische, maßlos Übertriebene, krankhaft Verzerrte, dafür aber gewinnen seine Werke an ruhiger Abgeklärtheit, an ideellem Gehalt, an seelischer Tiefe. Diese Eigenschaften zeigen sich allerdings noch recht unfertig in dem Stück „Weihe der Unkraft", das der eifrige Konvertit 1813 als eine Art Widerruf seines Luther-Dramas erscheinen ließ. Das Werk begegnete gerade auf katholischer Seite zunächst noch einem starken und leichtbegreiflichen Mißtrauen, und Dorothea Schlegel, selbst eine eifrige Konvertitin, äußerte sich über diesen „Extrakt von Hochmut, Eitelkeit und Verwirrung" sehr ungnädig. Im

Jahre 1815 gab dann Werner sein Legendendrama „Kunigunde" heraus, das, mannigfach verändert und der neuen Weltanschauung des Verfassers angepaßt, nun auch in den Kreisen der Wiener Romantiker einen günstigen Eindruck machte. Noch reiner und hoheitsvoller offenbart sich die katholische Überzeugungstreue des Dichters in dem biblischen Stück „Die Mutter der Makkabäer", an dem Werner von 1816 bis 1818 mit Unterbrechung arbeitete, das aber erst 1820 im Druck erschien. Das Drama ist nach Absicht seines Schöpfers das hohe Lied der Mutterliebe und stellt an Hand des biblischen Berichts die Überwindung der Welt durch den unerschütterlich starken, opferfreudigen Glauben dar. Um diese Zeit ließ Werner eine Fortsetzung oder einen zweiten Teil zu seinem „Kreuz an der Ostsee" erscheinen, dazu eine Reihe von didaktischen und aszetischen Schriften. Unter den letzteren ragt die Versdichtung „Geistliche Übungen in drei Tagen" hervor, eine auch literarisch sehr beachtenswerte poetische Fassung der Exerzitien des hl. Ignatius.

Unmittelbar nach seiner Konversion mußten freilich für Werner die künstlerisch-literarischen Probleme und Pläne gegenüber wichtigsten Lebensfragen völlig in den Hintergrund treten. Sein angeborener Drang, auf andere zu wirken, der sich schon in der Berliner Periode bis zu dem Wunsche, Seelen für Gott zu gewinnen, gesteigert hatte, bewog ihn nun zu dem Entschluß, die Aufnahme in den damals noch nicht öffentlich wiederhergestellten Jesuitenorden zu erbitten. Seinem Gesuch konnte von seiten der Obern nicht entsprochen werden, doch die Seelenführer Werners, tief religiöse, dabei praktisch veranlagte Männer, denen Hankamer hohes Lob spendet, kamen seiner glühenden Sehnsucht nach Empfang der Priesterweihe soweit nur möglich entgegen. Werner kehrte nach Deutschland zurück und fand im Seminar zu Aschaffenburg als Student der Theologie Aufnahme. Im Juni 1814 empfing er dort nach kurzer, aber eifrig betriebener Vorbereitung die heiligen Weihen. Mit Einwilligung seiner geistlichen Obern wählte der Neupriester Wien zu seinem Wirkungskreis, wo er unter dem wohltätigen Einfluß des heiligen Redemptoristenpaters Klemens Maria Hofbauer als Prediger und Seelsorger während des europäischen Kongresses und in den folgenden Jahren eine anfänglich spöttisch besprochene, aber mehr und mehr eindringende, segensreiche Tätigkeit entfaltete. Es waren nicht etwa in erster Linie die Kreise der hohen Welt und einer sensationslüsternen Intelligenz, die sich für den Prediger mit der seltsamen Vergangenheit interessierten: es war, wie Hankamer wiederholt betont, vor

allem das einfache, schlichte Volk, das, von dem ehrlichen, glühenden Seeleneifer des Predigers hingerissen, in ihm den großen Büßer und Heiligen verehrte.

Von größter Wichtigkeit war es dabei für den Konvertiten, daß er in P. Hoffbauer das Muster eines Beichtvaters und Seelenführers fand, dem er in unbegrenztem Vertrauen sein ganzes Herz rückhaltlos erschloß. Am 15. März 1820 starb der heilige Redemptoristenpater, und Werner trug sich nun mit dem Gedanken, selbst Redemptorist zu werden. 1822 begann er wirklich seine Probezeit, doch nur, um schon bald zu erkennen, daß Gott ihn nicht zum Ordensmann bestimmt hatte. Nach ganz kurzer Zeit trat er wieder aus und widmete sich von neuem, obwohl kränklich und abgearbeitet, seinen seelsorgerischen Pflichten. „Es ziemt einem edlen Streiter, auf dem Schlachtfelde zu sterben", pflegte er Freunden zu antworten, die ihn ermahnten, seine Kräfte mehr zu schonen. Am 5. Januar 1823 predigte er zum letztenmal und brach kurz darauf zusammen. Am 17. Januar ist er sanft gestorben. Sein Trostspruch in den letzten Tagen der Todeskrankheit war das Wort, womit der Heiland die Büßerin Magdalena gegenüber dem Pharisäer rechtfertigte: „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt."

Hankamer hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht, da er vorzüglich nach den philosophischen Einflüssen forschte, die Werner von Fichte, Schleiermacher, Jakob Böhme, in weiterem Abstande von Rousseau, Kant, Schelling u. a. empfing. Gewiß, auch diese Arbeit mußte geleistet werden, aber es liegt auf der Hand, daß hier der Forscher öfter auf Vermutungen angewiesen ist, wo man eine sichere Antwort wünschte. Werner selbst war weit mehr Dichter als Philosoph und hat die Systeme der von ihm bewunderten Denker doch schließlich in seiner freien Weise übernommen und sich zu eigen gemacht, so daß man auf diesem Wege wohl nie zu einem befriedigenden Aufschluß über seine komplizierte Persönlichkeit gelangen wird. Es scheint mir deshalb, Hankamer hätte besser getan, etwas mehr Gewicht auf die brieflichen Äußerungen seines Helden zu legen, die ein klareres Bild seines Entwicklungsganges bieten als die philosophischen Partien seiner Werke. Allerdings lag dem Verfasser die neue, durch Oswald Floeck besorgte Ausgabe von Werners Briefen noch nicht vor; er konnte sie erst für die Druckbogen verwerten und auf Grund derselben seinem eigenen Werke einige Berichtigungen und Ergänzungen als Anhang beigeben.

Es kommt hinzu, daß Hankamer einen schweren Stil schreibt und die lateinischen Ausdrücke aus der Philosophie eines Fichte, Kant u. a. selten

oder nie in allgemeinverständliches Deutsch umsetzt, was doch immerhin möglich und nur zu oft höchst wünschenswert wäre. Auch die vielen Druckfehler wirken etwas störend, obwohl es sich meistens um Kleinigkeiten handelt. Gar sehr vermißt man ein Personen- oder Sachregister. Das Inhaltsverzeichnis wird in zehn knapp gehaltene Kapitelüberschriften zusammengedrängt und vermag so natürlich den Mangel eines Registers in keiner Weise zu ersetzen. Trotz diesen Aussetzungen, die ich im Interesse des Werkes selbst glaubte äußern zu sollen, bleibt das Buch Hankamers eine tüchtige wissenschaftliche Leistung, die für eine gerechte Beurteilung einer der seltsamsten Erscheinungen unserer deutschen Literatur von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. In meiner kurzen Analyse des Werkes habe ich nur die, wie mir schien, sichern Ergebnisse der neueren Werner-Forschung berücksichtigt und das Lebensbild des Dichters soweit notwendig nach zuverlässigen andern Quellen ergänzt. **Alois Stockmann S. J.**

Besprechungen.

Lutherforschung.

Scheel, Otto, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. I. Band: Auf der Schule und Universität. Mit 13 Abbildungen. gr. 8° (328 S.) Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Tübingen 1917. J. C. Mohr (P. Siebeck). *M* 8.50; geb. *M* 10.75

Derſ., II. Band: Im Kloster. Mit 16 Abbildungen. (458 S.) 1. u. 2. Aufl. Ebenda 1917. *M* 11.50; geb. *M* 13.75

Die zwei bisher erschienenen Bände von Scheels Lutherwerk behandeln bloß die Zeit bis zum Jahre 1514, also nur die Jugenderziehung und einen Teil der Klosterjahre Luthers. Mit einer Ausführlichkeit und Stoffülle, auch mit einem Aufgebot von Kritik wie hier ist das Vorleben des Gründers des Protestantismus bisher von protestantischer Seite nicht dargestellt worden. Die Stoffülle ergibt sich dem Tübinger Verfasser durch das überreiche Hereinziehen der Umwelt, z. B. des gesamten Studienwesens an der von Luther besuchten Universität Erfurt, auch des sonstigen lokalen Hintergrundes seiner Heranbildung mit allen Einzelheiten der Topographie und Geschichte, dann des Ursprunges und der Einrichtung seiner Ordenskongregation der Augustiner und so fort. Es scheint sozusagen die ganze von ihm berührte Welt um den Knaben und Jüngling sich zu bewegen. Nur fehlen die üblichen und kaum entbehrlichen größeren Ausblicke auf die öffentlichen Zustände in Staat und Kirche. In den Fluß der Zeit wird Luther hier noch nicht eigentlich hineingestellt. Vielleicht sind solche weitere Ausführungen späteren Teilen des Werkes vorbehalten. Das oben gedachte Aufgebot von Kritik geht denn auch mehr auf die angehäufte Kleinarbeit. Sie ist minutiös, bewegt sich in peinlicher Breite und Umständlichkeit fort und erscheint recht oft, wie es ein protestantischer Kritiker aus der literarischen Lutherzunft ausgedrückt hat, „überscharfsinnig" (Arnold Berger in seiner Ausgabe von Luthers ausgewählten Werken III [1917] 328). Seine aufdringliche „Kritik" möchte der Verfasser offensichtlich den jüngsten katholischen Studien über die Reformationszeit und über Luther entgegensetzen. Ohne Zweifel sind diese Studien zum Antriebe für das weitausholende Werk geworden, das Luther gegenüber denselben möglichst zu Ehren bringen soll.

Die gehandhabte Kritik hat das Gute, daß manche erfreuliche kleine Entdeckungen oder Feststellungen gemacht werden, und noch mehr, daß in allgemeinen Urteilen häufig ein vom Tatbestande abgedrungenes Entgegenkommen gegen die katholische Auffassung sich durchwindet. Die Hauptsache ist: Die seit dem 16. Jahrhundert zusammengewachsene und bisher meist zäh festgehaltene protestantische

Überlieferung vom Werden Luthers, der „Klosterroman", wie Scheel selbst sagt, oder die „früher üppig ins Kraut geschossene Lutherlegende", wie Friedensburg sie nennt (Archiv für Reformationsgeschichte 1918, 118), wird nach vielen Seiten hin mit kräftiger Hand zerstört. Eine ganze Zahl von angeblich wunderbaren Verkettungen in den Anfängen Luthers muß fallen. Jawohl, die katholischen Arbeiten haben hierbei zum großen Teil den Weg gewiesen.

An andern Punkten baut dagegen Scheel, ohne ein Auge für die Unzulässigkeit zu haben, ganze Kastelle von brüchigen Legenden auf. Wir meinen namentlich die unendlich weit ausgeführten rein doktrinellen Voraussetzungen aus dem Gebiete seiner persönlichen Theologie. Es wird in einem für Laien unverständlichen und für Theologen ungenießbaren Tone mit vielen Wiederholungen von unklaren Bildern und Gedanken auseinandergesetzt, wie der von Judaismus durchsetzte Katholizismus die suchende große Seele Luthers mit notwendiger Gewalt abstoßen mußte, wie der junge Mönch entdeckte, daß bis auf den Apostel Paulus hinauf die ganze Lehre der Vergangenheit über Gnade und Sünde verfälscht sei, wie er sich zum Paulinist machte, wie er dann, da auch Paulus nicht genügend erfunden wurde, auf das Christentum Christi zurückging und den Satz zu seinem bedeutendsten Ausgangspunkt machte: Auch der Gerechte bleibt durch und durch sündhaft, „Sünder und Gerechter zugleich", nur zugedeckt durch die Imputation von Christi Verdienst. Hier ist natürlich diese Gedankenwelt des Verfassers nicht zu widerlegen. Von andern, die er nicht kennt oder würdigt, ist genügende Aufklärung gegeben. Auch soll nicht gefragt werden, ob nicht eher als Ausgangspunkt Luthers sein hartnäckiger Irrtum von der absoluten Prädestination und dem Unwert der Werke anzusehen ist. Als sehr bedenklich aber ist die Methode zu bezeichnen, wie der Verfasser die historischen Tatsachen des Entwicklungsganges Luthers von dem schwankenden Luftschiff seines eigenen theologischen Systems her betrachtet, statt sie vorurteilsfrei zur Geltung kommen zu lassen. Da mangelt die Kritik, die er auf dem festen Lande handhabt, wenn er nämlich den Leser durch Tatsachen führt.

Von Luthers Lehre, auch von den christlichen Grundwahrheiten, die dieser vom alten Christentum übernommen hat, ist er persönlich sternenweit entfernt. Mit Entschiedenheit steht er als Anhänger der Ritschlschen Schule auf der theologischen Linken. Deshalb hat er auch als zuverlässige Einführung in Luther eben zur Zeit des Erscheinens seines Werkes die Schrift des verstorbenen Theodor Brieger von Leipzig, „Luther und wir", gerühmt, worin Luthers Bekenntnis völlig preisgegeben und in ihm nur der Bahnbrecher einer freiheitlichen, dogmenlosen Religiosität gefeiert wird (Deutsch-Evangelisch 1917, 465).

Warum soll man aber nicht auch aus solcher Hand die Ergebnisse kritischer Kleinarbeit, wenn sie brauchbar sind, annehmen? Solche sind beispielsweise die geringe geschichtliche Autorität der Vita Lutheri von Melanchthon, die Abweisung von vielen Histörchen der „Historien Luthers" von seinem Schüler und Freund Mathesius, die Widerlegung von Ratzebergers Anekdote vom angeblich „evangelischen" Sterben des alten Grafen Günther von Mansfeld, von dem Luthers

Vater als Zeuge evangelischer Wahrheit erzählt haben soll (I 15 96), dann die Sichtung der Nachrichten über den Humanismus zu Erfurt usw.

Doch um uns nicht in zerstreute Einzelheiten zu verlieren, wenden wir uns zunächst zu zwei größeren Partien des Werkes.

Ein Muster der weitausgreifenden Arbeitsweise Scheels ist das Kapitel über die Romreise des Augustinermönches, das nicht weniger als 50 engbedruckte Seiten füllt (II 248—297). Nach genauer Nachprüfung der ehemaligen irrigen Angaben setzt er mit Paulus und andern die Reise richtig an das Ende von 1510 statt 1511. Die Erfolglosigkeit ihres Zieles, nämlich des Sieges der gegen Staupitz opponierenden Klöster in dem Observantenstreit, wird gut von Scheel ans Licht gesetzt, ebenso, im Unterschied von seiner früheren Darstellung, auch der bald nachher erfolgte „Abfall Luthers zu seinem Staupitz" (Cochläus). Als Reiseweg nach Rom betrachtet Scheel nach vielem Für und Wider denjenigen von Erfurt über Nürnberg und Ulm, durch das Rheintal, dann über den Septimerpaß nach Mailand und Florenz. Für die Rückreise nimmt er die gerade Richtung über den Brenner und die Stadt Innsbruck, die Luther laut den Tischreden unstreitig gesehen hat, in Anspruch. Man vergleiche aber damit die abweichenden Ergebnisse in meinen Luther-Analekten, Historisches Jahrbuch 39 (1919) 487 ff. Die neuen Beweise für die von dem Kriegszustande in Oberitalien erzwungene Rückreise über Südfrankreich und die Schweiz waren Scheel noch nicht bekannt. Innsbruck muß also der Hinreise vorbehalten bleiben. Die Abbiegung nach dem ebenfalls sicher berührten Mailand dürfte sich für die Hinreise gleicherweise aus der Kriegslage erklären. — Von Rom führt Scheel in schier endloser Reihe und mit durchsichtiger Absicht alle die fabelhaften, von der mittelalterlichen Legendenwelt herrührenden Heiligtümer und Pilgerabläße auf, von denen Luther, der damals noch katholisch denkende, eifrige Mönch, nach eigener Angabe Kenntnis genommen hat oder nach den „Mirabilien Roms" hat nehmen können. Hausrath, Boehmer und andere sind ihm hierin in den Schriften über Luthers Romfahrt vorausgegangen. Ich könnte die Fabeln noch gut um die Hälfte vermehren. Aber die ganze Übersicht hat keinen sonderlichen Zweck, da Luther damals weder positiv noch negativ von denselben stark berührt wurde, wie Scheel klar genug zugibt. Ist denn überhaupt all das, was sich das niedere Volk von diesen Dingen erzählte und was von Kirchendienern den Pilgern zum besten gegeben und von gutmütigen Deutschen, wie z. B. Muffel, eifrig aufgeschrieben wurde, solchen Aufhebens wert? Die „Mirabilien" waren in vielen Stücken nur ein Niederschlag derartiger Volkserzählungen und bilden eine beklagenswerte Literatur. Viel bedauerlicher waren die leichtfertigen Züge und die Laster des damaligen Rom, auch des geistlichen. Luthers spätere polemisch gefärbte Übertreibungen von denselben hätten mit mehr Abstrichen von Scheel angeführt werden sollen. Die frommen Seiten des kirchlichen Volkslebens, über welche positive Zeugnisse vorliegen, waren nicht zu verschweigen.

Allzu ernst nimmt Scheel gewisse Äußerungen des nachmaligen Luther, z. B. ehe er mit seiner Messe zum Evangelium gekommen, seien die römischen Zele-

branten „bereits fertig“ gewesen, was eine reine Unmöglichkeit ist, wenn Luther nicht krankhaft zögerte; oder er habe einmal in einer Stunde sieben Priester an einem Altar die Messe vollenden sehen, wo übrigens Luther den zweiseitigen, von zwei Priestern gleichzeitig benutzbaren Altar von San Sebastiano meint, den Scheel selbst anführt. In Luthers bekanntem Ausspruch, es sei ihm wegen der vielen Totenablässe „dazumal schier leid“ gewesen, daß seine Eltern noch lebten, findet Scheel, daß er „überwältigt war von den Gnadenschätzen Roms“. Ich finde darin eine groteske Übertreibung und kann an das Leidwesen des Mönches nicht glauben. Man kennt ja doch seinen gewohnten Hang, besonders in den Tischreden, zu Hyperbeln von humoristischem Beigeschmack.

Der Siebenkirchengang verdiente bei Scheel eine würdigere Behandlung, als um bloß als Hintergrund für gewürzte Züge der Leichtgläubigkeit zu dienen. Hat Luther die beschwerliche Kirchenfahrt in der von Scheel genau beschriebenen Weise gemacht? Er schweigt sich darüber aus, wie denn seine Mitteilungen über den Rombesuch überhaupt spärlich und zerstreut sind und nur gelegentlich geschehen. — Zu viel Gewicht legt Scheel auch auf die späten Aussagen Luthers, er habe die Absicht gehabt, zu Rom eine Generalbeichte zu machen, um endlich „fromm zu werden“, doch habe er dort ganz ununterrichtete Menschen angetroffen (Tischreden, Weim. Ausg. 3 Nr. 3582 A). Nach Scheel hätte er die Generalbeichte wirklich gemacht — ohne Frieden zu finden. Ohne den argen Sittenverfall im Rom der Renaissance zu beschönigen, muß man doch große Bedenken gegen die von Scheel (II 423) aus der sonst von ihm beanstandeten (von anderer Hand herausgegebenen) Genesisvorlesung Luthers mitgeteilten Äußerung erheben, er habe zu Rom gleichsam als Heilige einige Kardinäle verehrt gesehen, die sich begnügten, mit Frauen, nicht mit Männern, zu sündigen. Scheel setzt bei dem grauenhaften Vorwurf frank hinzu: „Aber das sog. griechische Laster war längst ein italienisches geworden und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben!“ Das „Erlebnis“ Luthers an der sog. Pilatustreppe, wo ihm mit Röm. 1, 17 eine lebhafte Vorerkenntnis des allein rechtfertigenden Glaubens aufgegangen wäre, lehnt Scheel, allerdings mit Recht, ab. Aber wenn er später sagt: „Unter dem Stachel des katholischen Gottesgedankens litt er auch in Rom“ und dieser „Pfahl in seinem Fleische“ sei geblieben, so daß der Besuch der Ewigen Stadt seine Abwendung vom Papsttum befördert habe, so ist das alles theologische Konstruktion ohne Beweis (II 297). Luther in diesem Rom flößt allerdings Trauer ein, zumal wenn man an seine Begrüßung der Stadt bei der Ankunft denkt. Der fromme Gruß beim ersten Anblicke: „Sei gegrüßt, du heiliges Rom“ usw., der bei Scheel wie bei den übrigen Biographen als Besonderheit des begeisterten jungen Luther erscheint, war übrigens eine allgemeine Übung der Pilger an der durch eine Kapelle bezeichneten Stätte, samt dem angeführten überlieferten Gebetstexte. Die Birgittentraditionen, die Scheel in die Beschreibung der Kirchenbesuche hineinzieht, erwähnt Luther nirgends. Scheel macht da Birgitta irrig zu einer „Königin von Schweden“. Sie war weder Königin noch Prinzessin.

Trotz solcher Fehler in Einzelheiten der katholischen Hagiographie, der Sitten, auch der Liturgie und der Lehre, ist man immerhin dem Verfasser die Anerkennung

schuldig, daß er sich mit mehr Fleiß, als man sonst bei protestantischen Schriftstellern gewohnt ist, in katholischen Dingen umgesehen hat, und das gilt nicht bloß von der Romfahrt, sondern auch von vielem andern, wie z. B. vom Ordensleben im Schoße der Augustiner. Verstöße in letzterer Hinsicht waren fast unvermeidlich. Sie haben ihren strengen Zensor gefunden an Alph. V. Müller in der Schrift „Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, neu untersucht", Gotha 1920 (vgl. meine Anzeige des Buches in der Theol. Revue 1920, 298 ff.).

Als ein anderes Beispiel der Methode Scheels greifen wir seine überall durchgehende Bekämpfung der Annahme von irgendwelchen krankhaften Zuständen im Seelenleben Luthers heraus. Solche Zustände sind von zuverlässigsten ärztlichen Autoritäten anerkannt. Trotz Luthers wiederholter ausdrücklicher Versicherung über seine beständigen Prädestinationsleiden und seine unheilbare Traurigkeit, die niemand verstand, darf bei Scheel Luther nicht von anormaler Stimmung verfolgt gewesen sein; mit seinen Ängsten war der feinfühlende Mönch eben ein normaler Klosterbruder, weil die Werkübung des Mönchtums und die Bußlehre der katholischen Kirche solchen Zustand bei den meisten, insbesondere den höher Angelegten, erzeugen mußten. Wenn Melanchthon schreibt, Luther sei nach eigener Erzählung, die viele kännten, oft, namentlich aber beim Beginn seines Ordenslebens, von Schreckensanfällen wegen der Gerichte Gottes (terrores, pavores, dolores) so ergriffen worden, daß er sich auf dem Lager winden mußte und beinahe den Geist aufgab, so beseitigt Scheel dieses Zeugnis eines körperlich-geistigen Leidenszustandes einfach als unglaubwürdig. Wenn er im Chore während der fremden Messe wie ein Epileptiker einmal zu Boden stürzt, so hat auch dies für Scheel keine Bedeutung. Wenn er selbst später mehrfach erzählt, wie er bei seiner Primiz, von Angst und Schrecken befallen, vom Altar herabstürmen wollte, so wird das nach einer höchst gequälten Untersuchung aller Texte durch sechs Seiten von Scheel schließlich als ein „echtes und gesundes religiöses Erlebnis" bezeichnet, in welchem Luther den wahren „Laut der Religion" vernahm (II 47). Nur keine „pathologische Erscheinung" irgendwelcher Art! Auch wenn Luther öfter von den Brust- oder Herzbeklemmungen mit Angstgefühlen, die er leidet, spricht, so ist ja nicht etwa an Präkordialangst oder an ein stärkeres Nervenleiden zu denken. Luther sagt einmal, daß er Angstparoxysmen überstand, die, wenn sie auch nur sechs Minuten gedauert hätten, ihn zu Asche verbrannt haben würden. Auch darin findet Scheel nicht etwas, was, vom Prädestinationskummer abgesehen, sonderlich über die Wirkung des katholischen Systems in seinem Innern hinausging. Verzweiflung mußte zuletzt Anteil gerade der Strebsamsten sein; „die Wogen konnten sich nicht beruhigen, es blieb ja, was die Unruhe weckte" (II 151). Auch das berühmte Turmerlebnis (das Scheel infolge seines Systems der Entwicklung Luthers schon auf 1514 ansetzt, statt auf das von diesem bezeugte Jahr 1519) hatte laut ihm „nichts Aufregendes" (II 321). Luther selbst sagt doch davon: Furebam ita saeva et perturbata conscientia, und dann nach seiner angeblichen Erleuchtung von oben: Me prorsus renatum sensi et apertis portis in ipsum paradisum

intrasse (Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1911, 17). Es ist also wohl jene Gewalttätigkeit der Kritik, die protestantische Beurteiler des ersten Bandes auf andern Gebieten dem Verfasser vorgeworfen haben, auch auf dem Boden des Seelenlebens Luthers bei Scheel nicht in Abrede zu stellen. Mit Recht wird man fortfahren, in den nichtnormalen psychischen und leiblichen Zuständen des gepeinigten Ordensjüngers eines der Erklärungsmittel für den Ursprung seiner auf falsche Seelenberuhigung zielenden neuen Lehre und für die späteren unnatürlichen Ausbrüche von Haß, Gereiztheit und Schmähsucht zu finden, um nicht zu reden von den andern Nachtseiten seines Seelenlebens, wie dem Teufelswahn und den Verfolgungsideen. Scheel wird, wenn er die Biographie Luthers fortsetzt, sich damit auseinanderzusetzen haben.

Wenig Hoffnung auf Objektivität des Werkes erweckt dann auch die Art und Weise, wie er in obigen Bänden beständig für die Wahrhaftigkeit Luthers auftritt. Die falschen Angaben in den Tischreden, die offenbaren Entstellungen in den Vorlesungen und Predigten müssen den Nachschreibern der Reden und Vorträge zur Last gelegt werden. Als wären unrichtige und parteiische Angaben bei dem in ungezwungenster, oft cholerischer Rede sich ergehenden Manne, namentlich dem alternden, ein Ding der Unmöglichkeit oder wenigstens vom Historiker nach Kräften auszuschließen! Wie weit die Eingenommenheit für Luther den Verfasser in der Entschuldigung der maßlosen Entstellungen desselben führt, sieht man auch in seiner deutschen Ausgabe der Schrift gegen die Klostergelübde. Er beschönigt deren empörende Unwahrheiten, während die gelehrten Zeitgenossen, ein Schatzgeyer, Dietenberger, Wolfgang Mayer, sich entsetzt über die „Lügen, Verleumdungen und Schmähungen", von denen die Schrift strotze, aufhalten.

Geringer schlagen wir demgegenüber viele andere Verstöße an, die dem Verfasser in der Anschichtung seines großen Materials begegnet sind, zum Teil auch, weil er die inzwischen erschienene Literatur noch nicht benutzen konnte. Die Studentenburse, in die Luther zu Erfurt eintrat (I 131), war allerdings die Georgsburse, aber er siedelte schon nach einem Semester in die Burse zur Himmelspforte (porta coeli) über. Ob deren treffliche religiöse Statuten, die Scheel als Beispiel für die besseren Burseneinrichtungen mitteilt, damals in aller Strenge beobachtet wurden, ist angesichts der Mitteilungen über das lockere Erfurter Studentenleben nicht so sicher. Der Erfurter Humanismus hat jedenfalls auf Luthers Bildung stärker eingewirkt, als Scheel voraussetzt, wiewohl Luther nach Scheels Nachweisen noch nicht mit dem erst etwas später entstandenen freisinnigen Junghumanistenkreis, von dem die Epistolae obscurorum virorum ausgingen, in Verbindung kam. Rubianus Crotus war wohl sein Bursengenosse. Das Ordenskleid, das Luther als Augustiner erhielt, ist von Scheel nicht richtig beschrieben. Für die Universität Wittenberg wäre jetzt Friedensburgs neues Werk über ihre Geschichte (Halle 1917) heranzuziehen. Zu der von Scheel zitierten Tischredenausgabe von Weimar ist inzwischen der vierte und fünfte Band zugewachsen, enthaltend den Schluß von Lauterbachs Tagebuch für 1538, dessen Tagebuch für 1539, die Sammlung Khummer, die Nachschriften des

Mathesius von 1540 und andern bis 1544, mit den vortrefflichen kritischen Einleitungen des Herausgebers Ernst Kroker. An manchen Stellen Scheels macht sich der Nachteil fühlbar, daß er die Schriften von Dungersheim, dem Leipziger Zeitgenossen Luthers, nicht benutzen konnte. — In einem auf die Orientierung vieler Leser berechneten Werke, wie das vorliegende mit seinen neuen Resultaten, hätte neben der Weimarer Lutherausgabe, die den meisten fast unzugänglich ist, auch die gewöhnliche Ausgabe, die Erlanger, angeführt werden sollen, um die Nachprüfung und den weiteren Unterricht zu erleichtern.

Wir schließen gerne mit einer Probe aus den mancherlei anerkennenswerten Zugeständnissen, zu denen die Forschung den Verfasser geführt hat, Urteile, die vor ihm in den katholischen Arbeiten vertreten und bewiesen, aber in der protestantischen Literatur meist ungehört verhallt waren. Bezüglich der Heiligen Schrift sagt Scheel im Widerspruch zu der bekannten Luthertradition: „So unbekannt in Laienkreisen, wie weithin angenommen wird, war die Bibel im späten Mittelalter keineswegs. Ein allgemeines Verbot der Bibellektüre hat in der mittelalterlichen Kirche nicht bestanden. Bemühungen, die Bibel auch unter das Volk zu bringen, waren vorhanden" (I 91). „Die in deutscher Sprache gedruckten ‚Evangelienbücher' wollten dem des Lateinischen Unkundigen eine ausgebreitete Kenntnis des Wortes Gottes, der Episteln und Evangelien der lateinischen Missalien ermöglichen" (I 92). „Die Brüder vom gemeinsamen Leben mußten die Heilige Schrift fleißig lesen" (I 89), und „die Augustinerkonstitutionen verlangten, daß einem jeden Bruder eine Bibel in die Hand gegeben würde"; sie „geboten das eifrige Lesen der Schrift" (I 91). Es ist eine Legende nach Scheel, daß Luther als junger Mönch Schikanen der Klostergenossen ausgesetzt gewesen sei, weil er emsig in der Bibel las (II 68 f.). „Die Statuten der Erfurter theologischen Fakultät erforderten, daß die (Lectores) Biblici in ihren Vorlesungen die ‚bemerkenswerten Glossen' erklärten" usw.

Boehmer, Heinrich, Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht. 8° (316 S.) Fünfte, vermehrte und umgearbeitete Auflage. Leipzig u. Berlin 1918, B. G. Teubner. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Die Skizzen Boehmers sind mit flüchtiger Feder, ursprünglich zum Zweck von Vorträgen für protestantische Lehrer und Geistliche des Rheinlands geschrieben, und auch diese fünfte Auflage bewahrt noch den früheren Charakter leichter, angenehmer Rede. Mit geschickter Hand faßt der Verfasser die Ergebnisse protestantischer Lutherforschung der letzten Zeit zusammen (die katholische wird nicht berücksichtigt oder nur zum Abschrecken herangezogen). Über die schwersten Probleme gleitet die volkstümliche Darstellung leicht, oberflächlich und öfter scherzhaft dahin, so daß man fast an die „fröhliche Wissenschaft" denkt. Es mag ja viele Leser diese Art des Überblickes über mühsame Forschungen anziehen, und ohne Zweifel trägt das Buch dazu bei, Entstellungen, die sich bisher, auch auf Kosten des Katholizismus, fortschleppten, zu beseitigen, aber ein ernsteres, mehr in die Tiefe gehendes Buch hätte doch gerade bei Gelegenheit der Lutherfeier von 1917 größere

Wirkung getan; es hätte wenigstens der großen Aufmachung der Feier, die durch wenige bedeutende Werke vertreten war, mehr entsprochen, wenn es sich auch vor der übertriebenen Schwerfälligkeit der Studien Scheels über den jungen Luther hätte hüten müssen.

Das erste Kapitel bringt eine Skizze des „alten Lutherbildes und der Entwicklung der Lutherforschung", das zweite behandelt das „Werden des Reformators" ziemlich ausführlich, das dritte mehr zusammenfassend „das Werden der Reformation". Es folgt viertens „Der Gelehrte und der Künstler, der innere Mensch und der Moralist", dann fünftens „Der Denker und der Prophet", und endlich „Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit". Nicht zu übersehen sind die „Nachträge und Berichtigungen", denn sie verbessern und erweitern vieles, was an Fehlerhaftem oder Mangelhaftem bei dem übereilt schnellen Abdruck der vorhergehenden (ebenfalls nicht durchgebesserten) Auflage hat in den Text miteinschlüpfen müssen. Die „Nachträge" zeigen, was des Verfassers offenes Auge und sein mutiges Brechen mit Veraltetem hätten in dem Buche leisten können, wenn er demselben seine Kräfte ruhiger und angestrengter, auch mit Berücksichtigung der katholischen Literatur, gewidmet hätte. Gleich der erste Exkurs der Nachträge, über die älteren Bildnisse von Luther, ist reich an selbständigen, neuen Bemerkungen und an Sammelnotizen. Beachtenswert sind auch die Beigaben über Luthers Zitation nach Worms und über seine Todeskrankheit, ebenso im Texte (S. 63 ff.) die Ausführungen über die Rolle der Mystik in Luthers Entwicklung („er hat seine eigenen Gedanken in die Mystiker hineingelesen" S. 65). Weniger befriedigt diejenige über „Luthers Vater ein Totschläger", worin sowohl Georg Witzels Zeugnisse als die angeblich entlastenden neuen Akten von Mansfeld zu kurz kommen. Boehmer nennt mit Recht den Vater „Sanguiniker"; sein Auftreten bei des Sohnes Primizfeier beweist sein stürmisches, barsches Wesen. Ohne Zweifel ging von seinem Charakter manches durch Vererbung auf Luther über.

Sehr lebhaft und greifbar weiß Boehmer Luthers Zorn in der Polemik, „der sich am Schreibtisch austobt", zu schildern (152 ff.). „Er sticht die Gegner mit dem ‚Schweinespieß' ab wie wilde Säue ... er ist ein Unflat, wie es scheint, ganz ohnegleichen." Ungerechtfertigt ist aber seine Behauptung, die katholischen Widersacher seien „um kein Haar feiner" gewesen. Sie konnten wohl auch in der Verteidigung des mit Füßen getretenen Glaubens und Kultus der alten Kirche derb sein, aber die schmähenden Wutausbrüche Luthers erreichen sie nicht von weitem, wollen sie auch absichtlich nicht erreichen, am wenigsten Ufingen, Mensing und Köllin, die Boehmer mit ihm in Vergleich bringt. Bei der Hervorhebung der allgemeinen Grobheit der Zeit und des Abganges unseres heutigen Schamgefühls vergißt Boehmer, daß, um Luthers Schriftstellerei, die doch im ganzen eine religiöse sein wollte, zu beurteilen, nicht Novellen jener Jahre mit ihren Schamlosigkeiten heranzuziehen sind, sondern religiöse Schriftsteller. Bei diesen weht aber auf katholischem Boden eine ganz andere Luft. Man sollte endlich jene Berufung auf Geschmack und Sitte der Zeit aufgeben oder wenigstens sehr einschränken.

Den Zorn Luthers gegen das Papsttum erklärt Boehmer hauptsächlich aus dem Umstande, daß er immer Rom als „die Brutstätte der allerverbrecherischsten Laster" vor Augen hatte, und er sucht zugleich durch reichliches Material diese Vorstellung zu rechtfertigen (s. sein Buch über „Luthers Romfahrt"). Aber viel mehr als die Laster der Renaissancezeit, neben denen zu Rom anerkennenswerte Tugend stand, reizte doch Luthers Polemik der Anspruch des Papsttums auf die Entscheidung über die Lehre und dann die Treue der Katholiken in der Ablehnung des Umsturzes. Deshalb vor allem, d. h. zum Schutze seiner Lehrmeinungen, läßt er alle Wetter los gegen den römischen „Antichrist" und seine Anhänger. Der Furor fand dann weitere Nahrung in seinem Krankheitszustand, den Boehmer zwar hervorhebt, ohne aber in die Natur der nervös krankhaften Geistesanlage, die durch den Lebenskampf bis zum Übermaß gesteigert war, einzudringen. Diese Reizbarkeit und ihre Ausbrüche sind nicht eine zufällige, unwesentliche Erscheinung an Luther, sondern ein mit seiner Natur und seinem Wirken aufs engste zusammenhängendes Phänomen, das tieferes Studium verdient, als ihm bei Boehmer zuteil wird. Unverstanden bleiben bei ihm auch so viele andere Züge der Psychologie des schwerverständlichen Mannes, so wenn er von seinem „ruhigen, meist wunderbar heiteren Todessehnen" spricht und einfachhin sagt: „er sehnte sich aufrichtig nach dem Martyrium" (159). Die orkanhaften Eruptionen des Alternden und seine Ideen von dem Zusammenbruch der Welt offenbaren eine sehr verschiedene Geistesverfassung.

Wenn der leidenschaftliche Stürmer übrigens schon zu Anfang seines Auftretens (1520) in der Aufwallung gegen Papst, Kardinäle und ihren Anhang dem Kaiser und den Fürsten zuruft, „mit Waffengewalt diese Pest anzugreifen" und „unsere Hände in ihrem Blute zu waschen" (157), so hätte Boehmer die letzteren Worte nicht als mißdeutliche „Bibelworte", als Entgleisung in einem „rasch hingeworfenen Begleitwort zu der Epitome des Prierias" sozusagen entschuldigen sollen. Das fragliche Bibelwort Ps. 58 (57), 11, das zuerst P. Kalkoff herbeigeholt hat, hat einen andern Sinn, nämlich: Es freut sich der Gerechte, daß Gottes unmittelbarer Eingriff das Blutbad an den Sündern angerichtet hat. Luther aber will erst die Rache durch Menschen und durch eine in jedem Fall verwerfliche Erhebung veranstaltet sehen, als der einzige Vertreter einer gerechten Sache gegen eine eingebildete Welt von Frevlern. Ferner gibt Boehmer hier zu erwägen, daß Luther nur lateinisch schreibe. Aber wird sein Aufruf nicht nur um so schlimmer, da er in lateinischer Sprache an alle christlichen Völker geht und nicht an die Deutschen allein? Die Worte bleiben ein Zeugnis, wessen der anormal erhitzte Geist schon damals fähig war, wenngleich Luther wohl selbst nicht wußte, wie weit sie „eine ganz bestimmte Drohung" sein sollten. Warum hat man denn auch in früheren Lutherausgaben die Stelle unterdrückt oder geändert, wenn nicht ein solcher Auftakt zur Predigt des neuen Evangeliums, trotz des äußeren Anklanges an das Bibelwort, doch allzu verletzend und bloßstellend erschienen wäre?

Daß Luther von seinem Prior die Subdiakonatsweihe erhielt (299), ist nicht möglich, da dieser nicht Bischof war. Bruno Schön war nicht Irrenarzt, sondern

Irrenseelsorger (15). Der Vorname von Möhler ist Johann Adam (11). Rivari hat nichts von allem, was ihm S. 159 bezüglich Luthers körperlicher Krankheit beigelegt wird. Der Ansatz 1512/13 für das sog. Turmerlebnis Luthers (52) kann nicht bewiesen werden. Der „reformatorische" Inhalt seiner vorausgehenden schriftlichen Äußerungen wird von Boehmer weit übertrieben. Die Einwendung S. 42, ein Zweck der späteren Umdichtung seiner Entwicklung im Kloster sei bei Luther nicht einzusehen, ist befremdlich, da die polemische Verwendung und die damit versuchte Selbstrechtfertigung auf der Hand liegen. Die von Paulus im Hist. Jahrbuch (1916, 661) nachgewiesenen Fehler der dritten Auflage sind in der gegenwärtigen Auflage immer noch nicht verbessert. Sie beziehen sich auf Luthers Stellung zu den weltlichen Berufen und zu der damaligen Hexenfrage. Döllinger und Janssen sollen „virtuose Vertreter" einer Methode sein, die „bei jeder Gelegenheit" Stellen von Luther falsch auslegt (16). Sind das wissenschaftliche Würdigungen? Was S. 39 über Schlaginhausen als Überlieferer der betreffenden Tischrede gesagt wird, ist sehr besserungsbedürftig. Gegen Boehmers Ausführungen über den Ablaß S. 84 macht selbst H. Preuß im Theol. Literaturblatt 1918, 155 geltend, daß doch die Ablaßdokumente sittliche Forderungen (Reue, Sakramentenempfang) stellen. „Ein feste Burg" ist kein „Choral", dessen Komposition aus gregorianischen Reminiszenzen Luther „mit Sicherheit zugesprochen werden kann" (145). Zu S. 25: Von Arnold Berger liegt der betreffende Band jetzt vor. Die S. 300 beim 20. April zitierte Anmerkung ist bei Boehmer ausgeblieben. Meine Abhandlung „Der gute Trunk in den Lutheranklagen" ist nicht, wie es S. 311 heißt, im Buchhandel separat erschienen. Über den angeblichen „Mitarbeiter Grisars" vgl. die Theol. Revue 1919 (S. 1): „Einige Bemerkungen zur protestantischen Kritik meines Lutherwerks".

Hartmann Grisar S. J.

Umschau.

Von der seligen Betha von Reute und von Mystik.

In den letzten Novembertagen beging das Schwobenland das Gedächtnis seiner hochgerühmten Tochter, der „Guten, seligen Betha von Reute" (gest. 25. November 1420). Da soll auch das übrige katholische Deutschland hinhorchen auf die Feierklänge und darin etwa eine Stimme für unsere Zeit erkennen.

Zunächst führt uns allerdings der Gedenktag in die Vorzeit[1]. Aber in ein Stück Vorzeit, das uns teuer ist. Betha von Reute, diese liebliche Passionsblume, blühte im Garten spätmittelalterlich-deutscher Mystik. Eine Spätblüte; denn der wundervolle Gnadenfrühling des 14. Jahrhunderts war schon vergangen. Aber uns, die wir heute nicht ohne Wehmut rückwärts über geistig verödete Striche blicken, die uns von jener Zeit der Gottesfreunde trennen, ist jene späte Blume unseres Vaterlandes doppelt lieb. Sie ruft den ganzen Zauber vergangener Tage noch einmal wach. In ihrer innigen Christusliebe, in der treuherzigen Hingabe eines jungfräulichen Herzens an den einzigen Seelenbräutigam, in der Glut ihrer Passionsmystik ist sie ganz Geist vom Geiste, der in Unterlinden, in Adelhausen, in Katharinatal wehte. Ohne daß offensichtliche Verbindungsfäden von den Kreisen der Dominikanerinnen zum kleinen Franziskanerinnenkloster von Reute führten, erkennt man doch die innere Verwandtschaft des Geistes. Was die Voraussetzung jener echten Mystik war: der Drang zur tiefsten Innerlichkeit, die opferfreudige Zuversicht, dem Heiland ganz gehören zu dürfen, all diese köstlichen Stimmungen lagen eben in der Luft. Sie lagen wie eine Atmosphäre über einer Zeit, die bei aller Fehle dennoch im Glauben lebte und daheim war, so wie Weihrauchduft ständig über den dämmerigen Räumen des Heiligtums liegt. Glücklich die Zeit, die von einer solchen Atmosphäre umhüllt war, der solch ein Schatz als geistiges Gemeingut eignete!

Haben wir da nicht die Sehnsucht unserer Tage berührt? Schaut sie nicht heimlich nach solchen fernen Gefilden aus?

Wir meinen hier nicht jene geistige Unstete, mit der ein zerschlagenes Volk in seine Vergangenheit irrt, um wenigstens in der Erinnerung an einem sonnenbeschienenen Plätzchen hinzusitzen und auszuruhen. Auch da könnte die geisterfüllte, sinnige Zeit der deutschen Mystik müde Seelen anlocken. Aber ein Zug zur Mystik war schon vorher da; er kam aus ureigenen Tiefen der modernen Seele. Es

---

[1] Ein freundliches Volksbüchlein über die Selige schrieb A. Baier, Pfarrer in Reute: „Die selige gute Betha von Reute" (Rottenburg 1920); für den Klerus veröffentlichte er eine eigene kleine Schrift gleichen Titels (Ulm, Südd. Verlagsanstalt).

ging eben wieder einmal ein Hauch durch die Geisterwelt, der von Ewigkeiten Kunde trug: „Du hörst seine Stimme und weißt nicht, von wannen er kommt." — So wie in langer Herbstesnacht die Winde um das einsame Haus droben auf dem Hohen Venn gehen, bald leise, und dann ist es ganz still, und dann brechen sie ungestüm los, als könnten sie ihre alte Sehnsucht nicht länger für sich behalten, die Sehnsucht, die von weiten Fernen kommt und diese Nacht noch weit wandern muß. So ist es auch mit dem einsamen Hause drinnen in der Menschenbrust, wenn es sich auf einsamer Hochfläche findet und ringsum ist bange Nacht. — In unsern Tagen ist es wie Herbstwind durch die Gemüter gegangen, und die Menschen hörten wieder deutlicher das ernste Sehnsuchtslied: „Näher, o Gott, zu dir!" — Man rief die Mystik an, ob sie uns vielleicht das Land der Sehnsucht zeige.

Dem war nicht immer so. Es gab andere Zeiten, wo es als Zeichen eines starken Geistes galt, an diesen geheimnisvollen Grenzlanden achselzuckend vorüberzugehen. Es sollte auch das Reich, wo Seele und Gott sich berühren, mit unsern herrlich klaren Begriffen meßbar bleiben. Denn der Mensch ist doch — darauf kommt der homo sapiens von Zeit zu Zeit immer wieder zurück — das Maß aller Dinge. So sagten es schon die Sophisten. — Das ist nun anders geworden. Der heutige Mensch läßt sich nicht mehr ohne weiteres bange machen mit den Warnungstafeln, die eine kluge Zeit an den Grenzmarken des religiösen Lebens aufrichtete. Nicht einmal das starke Wort macht Eindruck: Es sei noch immer das Merkmal einer sinkenden Kultur gewesen, wenn der Menschengeist sich in die dämmerigen Fernen übervernünftiger Erlebnisse fortsehnte. Er glaubt einfach den selbstzufriedenen Sprüchen von der „vernünftigen" Religion nicht mehr. Es gibt eben „viel Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen eure Schulweisheit sich nichts träumen läßt". Er möchte jenseits der ermüdenden Tageserfahrungen dorthin gelangen, wo die Seele Antwort für ihr Rufen hofft und Ruhe für ihr Sehnen. Das ist der seelische Untergrund für die „mystische Strömung" unserer Zeit.

Nun wäre es aber ein Irrtum, anzunehmen, daß diese Strömung unmittelbar in das Flußbett christlicher Mystik einlenke. Ein Blick auf die stetig anschwellende Literatur dieser Art muß den Freund echter Mystik traurig stimmen. Übelster Okkultismus, verworrene Theosophie, windige Anthroposophie, und auch ernstere Schriften, die von wissenschaftlicher Forschung aus in die christliche Mystik einzudringen suchen, verraten oft nur allzubald ihre Unzulänglichkeit. Ein jeder empfindet sie, wenn er von solchen Büchern aufblickt auf eine lebendige Gestalt, in der die Gottvereinigung Leben gewonnen hat wie bei unserer „Guten" Betha. Da braucht gar nichts weiteres gesagt zu werden.

Gleichwohl ist die erwähnte Geistesbewegung nicht ohne Bedeutung für die christliche Mystik. Denn auch sie beruht auf gleichem seelischen Untergrund. Gleiche psychologische Anlagen werden tätig in der sog. Mystik dort und in der Mystik hier. Auch hier „baut die Gnade auf der Natur auf". So muß denn wohl die mystische Bewegung in der Umwelt auch bei uns zu spüren sein. Wenn das Grundwasser steigt, heben sich die Spiegel in allen Brunnen.

Ob wir einem neuen Gnadenfrühling im religiösen Leben entgegengehen? — Jedenfalls sehen wir vorerst einmal das Interesse für die geheimnisvolle Gnadenwelt bei uns Katholiken erfreulich wachsen. Manche Schrift verkündet es.

Ein Gedanke taucht in der katholischen Bewegung immer wieder auf: die Mystik soll ihre seligen Pforten weiteren Kreisen öffnen. Zu lange haben die „gewöhnlichen" Christenseelen draußen am Gehege mit scheuer Zurückhaltung gestanden und nur von weitem den zarten Duft der mystischen Gnadenblüten eingeatmet. Man hielt sie zurück, weil drinnen ganz wunderbare Gnadendinge sich begeben, in die sich niemand eindrängen dürfe; nur, wen der Herr ruft, darf sich erheben und nähertreten! — Diese Scheu, so sagt man uns jetzt, sei ein Unrecht an der christlichen Seele gewesen. Man habe sie von den eigentlichen Hochquellen der Frömmigkeit abgeschnitten. Kein Wunder, daß sie siechte. Das mystische Gnadenleben liege gar nicht in einer ganz neuen Ebene; es sei nur eine steigende Fortführung jeder aufwärtsdrängenden Frömmigkeit, und niemand habe das Recht, auf dieser natürlichen Bahn Halt zu gebieten.

Es liegt ein Körnchen Wahrheit in dieser Klage, und wir zweifeln nicht, daß dieses Wahrheitskorn in manchen gottliebenden Seelen aufgehen wird, wenn eine besonnene Führung darüber wacht.

Es liegt aber auch eine Gefahr in diesem Rufe: Freie Bahn der Mystik! Die Gefahr nämlich: Man braucht die Tore zum höheren Gebetsleben vor einer ernst strebenden Schule nicht so ängstlich geschlossen zu halten. Sie soll wissen, daß auch ihr, so sie treu ist, noch heilige Aufstiege winken. Diese Aussicht wird nicht lüsterne Gier nach unerhörten Erlebnissen wecken, sie ruft nur dem Edelmut, sich bereit zu halten, wenn etwa der Bräutigam erscheint und Einlaß begehrt. Aus dieser natürlicheren Auffassung des **Berufes** zur Mystik kann viel Segen erblühen.

Daß man aber den höheren Gebetsgnaden ihre Erlesenheit und köstliche Eigenart nimmt, daß man ihre wesentliche Erhabenheit über das gewöhnliche Gebet abstreitet, nur um den christlichen Seelen die ängstliche Scheu zu nehmen, das wäre ein zu teurer Kauf; es ginge an Tiefe verloren, was die Schätzung der Mystik in die Breite gewänne.

Gegen diese Gefahr der Verflachung mag es wohl keinen besseren Schutz geben als vertrautes und verständnisvolles Eingehen in die Seelenwelt wahrer und anerkannter Mystiker. Wer sich Gestalten wie der Guten Betha geistig nähert, wird notwendig den Hauch einer eigenen Gnadenwelt verspüren. Es ist keine Wunderwelt, von der man nur staunend und schauernd erzählen dürfte. Aber es ist doch eine Welt, die im Jenseits liegt. Jenseits nämlich des großen „Kehrs", wenn wir auf die Haltung der Seele schauen, die emporringt; und jenseits der gewöhnlichen Gnaden, wenn wir auf die Führungen Gottes schauen, der der Seele entgegenkommt.

Wer das mystische Gebet als eine Gnade höherer Ordnung anerkennt, macht daraus nicht ein nutzloses Schaustück für Neugierige und einen Spott für die Nüchternen. Für ihn ist es vor allem eine Kunde und ein Zeugnis, daß hier

eine höhere Hingabe an Gott den Herrn der Gnade vorausging und sie begleitete. Befremden dürfte ein Gebet, das von der Seele als Eintritt in eine ganz neue Welt der Gottesnähe empfunden wird, doch nur den, der sich auch nicht eine Hingabe der Seele an Gott von „ganz anderer", ganz neuer Tiefe denken könnte.

Und umgekehrt, rückt man geflissentlich den Gedanken an eine höhere Gnade aus dem Blick der eifrigen Christenseele, dann entschwindet auch bald ein wertvoller Antrieb zur geschlossenen Hingabe. Oder ist es nicht Tatsache, daß in vielen Seelen ein heimliches, ahnungsvolles Leuchten erst dann erglühte, als ein Strahl von morgenlichen Gipfeln grüßend herniedertraf? Und daß das einmal von ferne geschaute Ziel wie ein süßes Geheimnis in der Tiefe wirkt und alle heroischen Kräfte weckt und die Schritte auf den Wegen Gottes wundersam beflügelt? Es dünkt uns keine gleichgültige Sache, ob man aus dem christlichen Streben diese köstliche Kraft herausbricht. Die verflachende Auffassung der Mystik dünkt uns eine Schädigung des Christenlebens.

Aber vor allem: der Tatbestand entspricht nicht der Ansicht, daß die mystische Gebetsgnade nur einfach die Fortsetzung des gewöhnlichen Gebetes sei. Die anerkannten Mystiker haben immer ihr Gebet als einen völligen Neuanfang empfunden. Die Ausdrücke wechseln und sind nicht immer gleich klar; aber sie wollen dieselbe seelische Erfahrung wiedergeben, ob sie nun vom „Seelenfünklein" sprechen oder vom „Seelengrund", wo Gott die Seele berührt, von dem „Innewerden der Nähe Gottes" oder der „Erfahrung" des höchsten Gutes. Ein Blick über die mystische Literatur kann daran kaum einen Zweifel lassen. So allein auch findet man die christliche Mystik auf ihrem natürlichen, psychologischen Untergrund ruhen, auf der naturhaften Anlage der Seele zu mystischen Erfahrungen, die ja von vornherein anzunehmen war und durch die Religionspsychologie auch deutlich ans Licht gestellt wurde.

Insoweit hat P. Poulains wertvolles Buch über die „Fülle der Gnaden"[1] recht mit seiner Wesensbestimmung der mystischen Gebetsgnade: Das Gemeinsame aller Gnade besteht in der Empfindung der Nähe Gottes, die die Seele ganz erfüllt; in dem Gefühl des Eingetauchtwerdens und Aufgehens in Gott. Aber allerdings irrt er, wenn er meint, die *seelische Erfahrung* der Begnadigten von einem „Ganz Neuen", nun auch alsogleich als neues *Sein* deuten zu müssen, das dann doch nur völlig wunderbar sein könnte. Der Übergang vom Psychologischen zum Sachverhalt erfordert viel Umsicht. Da hat doch die Psychologie zuerst noch ein gewichtiges Wort zu reden, und die theologische Spekulation will gehört sein[2]. — Da ist noch manches zu arbeiten. Aber für eine Wertung der

[1] Übersetzung bei Herder & Co., Freiburg i. Br.

[2] Vgl. die sehr beachtenswerten Ausführungen von L. Lercher S. J.: „Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie", in der Zeitschrift für kathol. Theologie (Innsbruck 1918); ferner F. Hatheyer S. J.: „Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase" (ebd. 1918). Krebs: „Grundfragen der kirchlichen Mystik. Dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet" (Freiburg 1921, Herder).

Mystik genügt es, bei der Erfahrung, so wie sie sich der Seele darstellt, stehen zu bleiben, und da muß wohl gelten, daß Gott der Herr bei Mitteilung des höheren Gebetes eine andere, höhere seelische Fähigkeit durch seine besondere Gnade anregt und aufschließt. Bei der angedeuteten Wesensbestimmung der Mystik glauben wir uns auch eins mit der Überlieferung, auch mit den Evangelien und Paulus. Fast befremdend kommt uns die Berufung auf die Alten, ja auf Evangelium und Paulus an, als wüßten sie noch nichts von mystischer Gottesvereinigung wesentlich höherer Art. Haben denn die Heilandsworte Joh. Kap. 6 und die Abschiedsrede des Herrn keine wörtliche Bedeutung? Und das Innerste der Paulusbriefe müßte man aushöhlen und die Äußerungen einer ständig gefühlten Vereinigung mit Christus, die immer wieder durchbrechen, fast zur Phrase abschwächen. Nein, das ἐν Χριστῷ, „In Christus" kommt aus der eigentlichen Mitte der Paulusseele. Er lebt in der Christusmystik, in der Mystik im eigentlichen Sinne; er ist das Vorbild aller christlichen Mystiker.

Für das berechtigte Streben, dem christlichen Eifer ein lockendes Ziel in erreichbarer Nähe zu zeigen, scheint es uns nützlich, auf das affektive Gebet und das Gebet der Einfachheit, die sog. aktive Beschauung, hinzuweisen, zwei überaus gnadenreiche Gebetsarten, die in der Tat in der aufsteigenden Linie des betrachtenden Gebetes liegen. Darüber hat Poulain Wertvolles gesagt (vgl. den Bericht über diese Gebetsarten von P. Meschler in dieser Zeitschr. 1904, Bd. 67).

Und noch einen andern Gedanken bringt uns die Mystikerin von Reute in Erinnerung, der gleichfalls für die Gegenwart Bedeutung hat. Sie wie alle echt Begnadigten kennen nur einen Mittelpunkt, dem die Seele unwiderstehlich zustreben muß: Jesus, den Herrn aller Seelen. Wüßten wir es sonst nicht, die Stigmata der Wundmale legten für die glühende Jesusliebe der demütigen Betha Zeugnis ab. Aber es ist uns auch aus dem Wesen der christlichen Mystik klar, daß ihr Lebensgesetz ewig das tiefe Augustinuswort sein wird: „Durch Jesus den Menschen zu Jesus dem Gott." Mag die Religionspsychologie immerhin als naturhafte Grundtatsache des mystischen Erlebnisses die Versenkung in das Unendliche, das Absolute erweisen: für uns Christen ist eben der Unendliche in Jesus erschienen. Er bleibt von nun an auch für den Mystiker der „Weg und das Leben". — Darum ist auch in F. Heilers vielbesprochenem Buch „Das Gebet" das Wesen der katholischen Mystik nicht getroffen, wenn er die Jesusliebe als ein zur Unendlichkeitsmystik nur Hinzukommendes darstellt. Nein, sie ist ihr Kern und trennt sie von aller außerchristlichen Mystik. Wahr ist allerdings, daß das Einströmen der neuplatonischen Unendlichkeitsmystik des Ps.-Areopagiten vom 13. Jahrhundert an die Jesusmystik hätte beeinträchtigen können; aber gerade, daß ihr das nicht gelang, daß man trotz des irrtümlich den dionysischen Schriften beigemessenen höchsten Ansehens bis auf unsere Tage nur seine Worte gebrauchte, im Leben aber dem gesunden Christensinn folgte, legt Zeugnis ab, was man als das innerste Wesen christlicher Mystik empfand.

Man hat sich zuweilen durch die allzulang geachtete Stellung des Areopagiten einschüchtern lassen; um jenes Einflusses willen meinte man, aller Mystik, die

vom Innewerden Gottes, von geheimnisvollem Erfahren der Nähe Gottes redet, mißtrauen zu sollen. Mit Unrecht. Eine genauere Forschung würde den oben angedeuteten Gedanken ans Licht bringen, daß des Areopagiten Herrschaft nur an der Oberfläche galt.

Diese zentrale Stellung, die Jesus in der christlichen Mystik einnehmen muß[1], scheint uns auch nicht genügend gewahrt in der überaus verbreiteten Schrift von Hock über die Vergegenwärtigung Gottes. Der Grundgedanke des Büchleins durfte sicher nachdrücklich betont werden: ohne Wandel in der Gegenwart Gottes kein tieferes Gebet, keine wahre Heiligkeit. Davon braucht hier nicht die Rede zu sein. Auch nicht von den Bedenken, die Hocks Methode geweckt hat. Von ihnen war in dieser Zeitschrift schon die Rede; eine Aussprache ist inzwischen erfolgt. Aber bedenklich wäre es unseres Erachtens, wenn Hocks Anweisung durchgeführt würde, sich in der — natürlich immer besonnen zu übenden — Vergegenwärtigung Gottes nicht an den Heiland zu wenden. Die scheinbar metaphysische Begründung, daß eben Jesus seiner Menschheit nach uns nicht gegenwärtig sei, sondern nur der allgegenwärtige Gott, schlägt nicht durch. Sie widerspricht der Meinung und Übung unserer echten Mystiker. Über das Recht, den Heiland sich zu vergegenwärtigen, stehen schöne Worte zu lesen in dem jüngst erschienenen Büchlein von P. Wasmann: „Der christliche Monismus. Zeitgemäße Betrachtungen über christl. Glaubenswahrheiten“[2].

Derselbe Wesenszug christlicher Mystik, die Vereinigung mit Christus dem Herrn, spricht auch gegen eine Grundanschauung Heilers von dem Gegensatz zwischen mystischem und prophetischem Gebet. Das mystische Gebet wolle Ruhe und Versenkung im Absoluten; das prophetische, wie es die Propheten, wie es Jesus und Paulus (!) und auch Luther geübt hätten, lasse den Beter sich als Träger von Reich-Gottes-Interessen fühlen und seine Nöte und Bitten vor Gott ausschütten. Mögen auch diese Typen rein psychologisch trennbar sein, in der christlich-mystischen Seele sind sie nicht trennbar. Heilandsliebe sagt tätige Liebe zum Heile, um das das Heilandsherz in Wehen war und das noch immer nicht zum Durchbruch gelangt ist. Es ist wahr, viele Mystiker zogen nicht als Missionäre aus; aber kein wahrer vergaß in der Gnadenversenkung der Gottesanliegen in der Menschheit, und das bedeutet innerliches Drängen und Ringen. Nicht nur für einen Aloisius gilt das Wort, das die hl. Magdalena de' Pazzi sprach: Er war ein Märtyrer der Liebe. In der mystischen Vereinigung bricht immer wieder stärkstes Wollen durch.

Man spricht viel von dem großen Anliegen der Stunde, das religiöse Leben zu vertiefen. Man hat auch schon den Weg zu den tiefsinnigen Mystikern unseres Mittelalters gefunden[3]. Es wäre zu wünschen, daß jene Gnadenzeit in ihrer un-

[1] Über die innige Christusmystik gerade des deutschen Mittelalters bringt eine überraschende Fülle von Zeugnissen P. Karl Richstätters Herz-Jesu-Werk: „Herz-Jesu-Verehrung im deutschen Mittelalter“ (Paderborn 1919).

[2] 3.—5. Tausend. Freiburg i. B. 1920, Herder & Co.

[3] z. B.: Heilmann, Seelenbuch der Gottesfreunde. Perlen deutscher Mystik (Freiburg 1920, Herder).

gebrochenen Kraft und Hoheit, in dem ganzen Ernst ihrer Forderung, in dem Zauber ihrer seligen Geheimnisse vor unsere Seelen träten. Die Mystiker selbst müßten uns wieder lebendig werden. Zwar nicht alles in ihrem Leben spricht uns gleich an oder ist auch in gleichem Sinne allgemeinbedeutend. Da braucht es feinen Takt, geschichtlichen, psychologischen und nicht zuletzt religiösen Takt, um das bleibend Wertvolle aus dem persönlich und zeitgeschichtlich Bedingten herauszuheben.

Die Wallfahrten des Schwabenlandes zum Grabe der seligen Betha sollten auch die Katholiken von ganz Deutschland, denen die religiösen Güter des Volkes teuer sind, zu einer geistigen Wallfahrt in die Vorzeit aufrufen, von der uns der große religiöse Bruch des 16. Jahrhunderts fast getrennt hat. Auch wir Katholiken haben einen Bruch erlitten. Wir wissen gar nicht, was wir an geistigen Gütern eingebüßt haben. Wir müssen wieder an die besten Überlieferungen anknüpfen. Die selige Betha mag uns Führerin sein[1].

Ernst Böminghaus S. J.

„Kulturbiologie".

Dem Probleme der Volksaufklärung schenkt man heute wieder mit Recht große Beachtung. Zahlreiche Fragen sind da noch ungelöst und verdienen die Aufmerksamkeit aller derer, denen das Wohl unseres Volkes am Herzen liegt. Das gilt vor allem auch bezüglich der Bibliotheken, die es sich zur Aufgabe machen, einem größeren Kreise die Ergebnisse der modernen Wissenschaft näher zu bringen, seien es Volks-, Schüler- oder Lehrerbüchereien. Wie viele der dort untergebrachten Bücher dienen wirklich der Volksaufklärung? Wir wollen da von der belletristischen Literatur ganz absehen. Wenn wir uns auf die mit dem Scheine der Wissenschaft auftretenden Bücher beschränken, wie viele von ihnen dienen wirklich dem Zwecke, für den sie angeschafft wurden? Was dort als letztes Resultat der Wissenschaft hingestellt wird, ist oft nichts anderes als eine ganz einseitige phantastische Darlegung, die vor der ernsten Forschung nicht standhalten kann. Die Ziele der Schreiber vieler dieser Schriften sind nicht so sehr, einen Einblick in den

[1] In einem Überblick über mystische Strömungen der Gegenwart erwartet man vielleicht ein Wort über das vielberufene Kruzifix von Limpias und seine Wundererscheinungen. Doch gehört das nicht zu unserer Aufgabe. Die Vorfälle von Limpias — so wie sie vor der nun erst beginnenden kirchlichen Erhebung bestehen — würden als Visionen anzusprechen sein. Visionen aber und alle ähnlichen außerordentlichen Dinge haben für die Mystik nur untergeordneten Belang. Ihr Wesen und ihre Würde beruht einzig auf der Liebesvereinigung mit Gott. Mystische Gnaden sind in erster Linie Gebetsgnaden. — Über die Ereignisse von Limpias berichtet in ziemlicher Vollständigkeit das besonnen geschriebene Büchlein von Prof. Dr. Freih. v. Kleist: „Auffallende Ereignisse an dem Christusbild von Limpias im Jahre 1919" (Kirnach-Villingen 1920, Waisenanstalt). Man wird es nicht pietätlos nennen, wenn man auch nach der Lesung dieser Schrift sein Urteil noch zurückhält. Warten wir das kirchliche Urteil ab.

wirklichen Stand der heutigen Wissenschaft zu geben, als vielmehr unter dem Scheine der Wissenschaftlichkeit philosophische und religionswissenschaftliche Ideen, die dem Christentum entgegenstehen, an den Mann zu bringen. Daß viele der populären Schriftsteller in der wissenschaftlichen Welt nicht ernst genommen werden, ist natürlich den Lesern nicht bekannt. Zu einer wissenschaftlichen Nachprüfung fehlt ihnen die nötige Grundlage und allgemeine Bildung. Dazu sind viele dieser Bücher in einer glänzenden Sprache geschrieben und treten mit einer Sicherheit auf, die den unerfahrenen Leser verblüffen muß. Da ist es nicht zu verwundern, wenn sich viele verführen lassen und ungeprüft das als neuestes und endgültiges Ergebnis der Wissenschaft annehmen, was in einigen Jahren wieder als rückständig verworfen werden wird. Wenn es sich nur um wissenschaftliche Erkenntnis handelte, wäre die Sache zwar bedauerlich genug, aber man könnte sich vielleicht noch mit ihr abfinden. Tatsächlich handelt es sich aber um Fragen, die für das Wohl und Wehe des einzelnen und der Gesamtheit von viel weittragender Bedeutung sind. Hier ist es Aufgabe der Leiter unserer öffentlichen Bibliotheken, mit der größten Gewissenhaftigkeit und Strenge die Auswahl zu treffen und nur das zuzulassen, was wirklich zum Besten unseres Volkes ist, namentlich in unserer Zeit, in der uns eine Erhebung aus den Tiefen, in die uns die ungläubige Weltanschauung gebracht hat, so dringend nottut.

Ein Beispiel, wie solche für den größeren Kreis der Gebildeten bestimmte Schriften nicht sein sollten, ist das neueste Buch des Münchener Biologen Raoul H. Francé, das er unter dem Titel: „München. Die Lebensgesetze einer Stadt" (München 1920, H. Bruckmann) herausgegeben hat. Diese Schrift hat zwar zunächst nur Interesse für die Bewohner der Hauptstadt Bayerns, aber der Verfasser hofft, daß sie weit über die Bedeutung eines Stadtbildes hinausreichen wird; an der Hand der Geschichte Münchens will er eine neue Wissenschaft begründen, die „Kulturbiologie", die es ermöglichen soll, das historisch Geschehene zu verstehen, während man bisher es nur festgestellt habe. Mit dem Selbstbewußtsein, das vielen dieser wissenschaftlichen Popularisatoren eigen ist, schreibt er: Diese neue Wissenschaft „verankert jede Ausdrucksform des Lebens der Gegenwart in dem Gesamtkomplex der Welt, stellt daher das Fragwürdige, Problematische auf die festeste Unterlage, die es gibt; sie allein befreit die Frage der kulturellen Entwicklung von dem Gespinst leerer, schönrednerischer ‚Intuitionen', unter denen man sich bisher aus Verlegenheit, wo man sie anpacken soll, vergraben hat. Von jetzt ab ist eine klare, unverrückbare, ernst kritische Methode gegeben, um eine kulturelle Erscheinung wirklich ursächlich zu erforschen und zu werten" (S. 7).

Der Grundgedanke der „Kulturbiologie" ist die „große, welt- und kulturumgestaltende Wahrheit", daß die Kulturgesetze nichts anderes sind als die, welche auch die anorganische und niedere Lebewelt regieren. Es handelt sich nicht um eine gewisse Analogie, die sich vielleicht in mancher Beziehung konstruieren ließe, sondern um vollständige Identität, wie der Verfasser wiederholt klar sagt. Das Endergebnis seiner Darlegungen faßt er in die Worte zusammen: „Eingeordnet war auch der Mensch in das Gesetz als ein Glied. . . . Riesengroß steigt dadurch

und zwingend ein Gedanke empor: als sei hier endlich die von den Jahrhunderten so heiß gesuchte Regelung seiner Stellung zur Welt gefunden: die große und letzte Frage, die im tiefsten Grunde das innerste Problem aller Philosophien und eigentlich auch das ihrer feindlichen Schwester, der Religion, ist. Woher komme ich? Was bin ich? Wohin gehe ich?" (271.) „Eine neue Kulturwissenschaft ist damit geschaffen, deren erste Leistung hier vorliegt. Aber viel mehr als das: jene, in namenlosen Schmerzen von der Menschheit gesuchte Harmonie mit dem Unendlichen, um deren Suchen die Edelsten unseres Geschlechtes ihr Herzblut hingaben, endlich liegt sie in greifbarer Nähe, ja sie ist von jedem erreicht, dem die endlose Kette der hier geschmiedeten Beweise aus dem ganzen Bereich der Natur und Kultur die Überzeugung beibrachte, durch sie demütig und zugleich stolz eingeordnet zu sein in den Ring des Seins, der ewig glänzt, weil er sich, geheimnisvoll warum, aber durch ein Gesetz bestimmt, auf ewig dreht" (332).

Worin besteht die „endlose Kette der hier geschmiedeten Beweise"? Was der Verfasser über die geologischen Gesetze und die Pflanzen- und Tierbesiedelung des Münchener Bodens sagt, wollen wir nicht weiter kritisieren. Nur sei bemerkt, daß auch der Nichtfachmann sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß Francé zu jenen Schriftstellern gehört, die zwar beständig von der „objektiven" Wissenschaft reden, aber tatsächlich nicht die Theorien aus den Tatsachen herausholen, sondern vorgefaßte Ideen in die Tatsachen hineinlesen. Darum „klappt" auch alles scheinbar so wundervoll. Die ernste Wissenschaft ist bescheidener und weiß mehr von dem Worte eines ihrer Größten, daß wir von den meisten Dingen eigentlich nichts wissen.

Wichtiger ist für uns die Frage: Wie beweist Francé, daß der Mensch sich restlos in die Gesetze der niedern Welt einordnet und ihnen voll und ganz untergeordnet ist? Das ist doch nur möglich, wenn der Mensch restlos der niedern Welt gleichgesetzt wird, wenn man alles abstreicht, was übersinnlich, intellektuell ist, was das Gebiet der menschlichen Freiheit und seiner in der Religion zum Ausdruck kommenden Gottähnlichkeit entspricht. Daher ist es für Francé klar, daß der Mensch nur ein Entwicklungsprodukt des Tieres ist. Die Art und Weise, in der der Verfasser den Beweis hierfür führt, ist charakteristisch für Schriftsteller dieser Art. Da heißt es: „Alte Denkweise macht es sich so leicht, zu sagen: Der Mensch erschien eines Tages auf Erden, durch einen Willkürakt hervorgerufen, auf immer und von je anders als die Natur, von ihr getrennt durch seine Kultur und Sprache. Neue Einsicht legt lächelnd diese harmlose Willkürlichkeit des Denkens zu den vielen abgestreiften Schalen und ist sich klar darüber, daß nichts anderes über den Prozeß der Menschwerdung entscheidet als die Möglichkeit, die ‚Ähnlichkeit der ausschlaggebenden Merkmale' auch in der Lücke zwischen Großsäugern und einfachsten Menschen festzustellen." Spielend glaubt er das große Problem lösen zu können. Der Verstand ist ihm nichts anderes als eine „eigentümliche Harmonie der Sinnesleistungen". Von der großen Literatur, die sich an die Frage nach dem Unterschied zwischen Verstand

und Instinkt namentlich seit den zahlreichen gründlichen Arbeiten Wasmanns angeschlossen hat, scheint der Verfasser nichts zu wissen. Mit ein paar nichtssagenden Sätzen ist er mit diesem grundlegenden Problem fertig. Und ebenso schnell löst er die weitere Frage, wie diese eigentümliche Harmonie der Sinnesleistungen sich gebildet hat: Eine kletternde Lebensweise allein ist es, was aus dem Tiere den Menschen gemacht hat. Beim Klettern braucht man alle Sinne gleichzeitig, und so hat sich die Harmonie herausgebildet. Es ist sonderbar, daß die Wissenschaft diese einfache Lösung eines der schwersten Probleme bis heute noch nicht gefunden hat.

Mit derselben Oberflächlichkeit wird die Identität der Kulturgesetze mit den Gesetzen der übrigen Natur nachzuweisen versucht. Wahres und Falsches wird durcheinandergemengt und leichtherzig Schlüsse gezogen, die weit über die Prämissen hinausschießen. Die Beweisführung ist folgende: Der Mensch hängt ähnlich wie die Tierwelt und Pflanzenwelt in vielfacher Beziehung von den Gesetzen ab, die der geologische Untergrund, die klimatischen Verhältnisse u. dgl. bedingen. Also besteht vollständige Identität zwischen den Kulturgesetzen und den Naturgesetzen. Also — diesen Gedanken spricht der Verfasser hier nicht aus, hat es aber anderswo getan — ist der Monismus die einzig berechtigte Weltanschauung.

Daß der Mensch von seinem Milieu abhängig ist, wird wohl niemand leugnen wollen, daß auch auf engem Raume die Gesetze des Bodens eine große Bedeutung haben, weiß jeder, der z. B. in Indien sich mit ethnologischen Fragen beschäftigt hat. Wir wollen auch gern anerkennen, daß es ein Verdienst Francés ist, das an einem Beispiel einer deutschen Ansiedlung näher nachgewiesen zu haben. Aber das ist etwas ganz anderes, als was er eigentlich beweisen will. Seine Schlüsse gehen weit über seine Beweise hinaus. Der Mensch steht an der Grenze zweier Welten, der sichtbaren und unsichtbaren, der diesseitigen und der jenseitigen, der nur stofflichen und der rein geistigen. Der nur stofflichen Natur nach unterliegt er den Gesetzen, die auch die übrige stoffliche Natur beherrschen. Aber seiner geistigen Natur nach ragt er weit über das Stoffliche hinaus. Da Geist und Materie im Menschen zu einer natürlichen Einheit verbunden sind, besteht auch eine gewisse Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen. Bezüglich des Erkennens haben die alten Philosophen, nicht erst Locke, wie Francé meint, den Satz aufgestellt, daß nichts im Verstande sein könne, was nicht vorher in irgendeiner Form in den Sinnen gewesen ist. Eine ähnliche Abhängigkeit besteht bezüglich der Akte des geistigen Strebevermögens. Mit tausend Fäden ist auch der höhere Mensch an die sichtbare Welt geknüpft, die ihn ziehen und leiten, oft mit seinem Bewußtsein und oft ohne daß er es ahnt. Daß man diesen Einflüssen wissenschaftlich nachgeht, wird jeder mit Freuden begrüßen. Aber dabei bleibt die Tatsache bestehen, daß die geistige Welt, der Verstand mit seiner Erkenntnis des Absoluten, der Wille und seine Freiheit, ihre eigenen Gesetze haben, die vielleicht eine vage Analogie mit den Gesetzen der materiellen Welt erkennen lassen, aber weit von einer Identität mit ihnen entfernt sind. Der Monismus macht sich die Sache sehr leicht; die alte Wissenschaft ging ernster an das Problem.

Daß ein Zug der Einheit durch die Natur geht, haben scholastische Philosophen längst erkannt. Vor einigen Jahren haben diese Blätter einen noch heute lesenswerten Artikel aus der Feder unseres Mitarbeiters Demoffe gebracht[1], der zeigte, wie die christliche Philosophie aus der „Einheit" der Welt auf das Dasein Gottes schloß. Jeder Nachweis einer Einheit in den Gesetzen der Welt ist nur ein neues Argument für das Dasein eines unendlichen Schöpfers. Aber die Einheit muß wirklich bestehen, und nicht nur ein Phantasieprodukt ihres Entdeckers sein. Heinrich Sierp S. J.

Fremdwörterhaß und Fremdvölkerhaß.

Das Wort ist 1918 von Leo Spitzer (Wien) geprägt worden. Und es trifft die Sache.

Unsere Muttersprache von entbehrlichen Fremdwörtern reinigen, weil wir ein gleichwertiges und wohlklingendes deutsches Wort für die Sache haben, ist ein gutes Unternehmen. Auch organische Neubildungen, die Sprachreinigung und Sprachbereicherung zugleich sind, müssen begrüßt werden. Manch guten Ausdruck, dessen künstliche Entstehung nicht mehr empfunden wird, verdanken wir Joachim Hermann Campe (1746—1818); z. B. Festland für Kontinent, Zartgefühl für Delikatesse, Stelldichein für Rendezvous. Eine glückliche Hand hatte Generalpostmeister Stephan, der u. a. poste restante durch postlagernd, rekommandiert durch eingeschrieben ersetzte. Auch der deutsche Sprachverein hat sich in den bald 25 Jahren seines Bestehens unbestreitbare Verdienste um unsere Muttersprache erworben.

Indes ist der Kampf gegen das Fremdwort nicht immer der Gefahr des Übereifers entgangen. Schon früher wurde mancherlei Widerspruch laut. Neuerdings klagte Max J. Friedländer in der „Deutschen Rundschau" (45 [1919] 301) über bedenkliche Anmaßung. Und Leo Spitzer, dem die „Historisch-politischen Blätter" sich anschließen (166 [1920] 727), wendet sich gegen engherzigen Nationalismus, gegen einen Fremdwörterhaß, der nationalem Haß entspringt.

Fremdwörter um jeden Preis ausmerzen wollen, eben nur weil sie einer fremden Sprache entstammen, weil man in ihnen den nationalen Feind haßt, das ist Geistesarmut und Sprachverarmung. Vor allem muß gegen den Nationalhaß als Beweggrund Einspruch erhoben werden. Aber auch gegen die Verkümmerung an Wohlklang, Sinn und Gefühlstönen, die unserem Wortschatz droht. Warum an Stelle eines wohlklingenden Fremdwortes eine deutsche Neubildung setzen, die hart und schlecht klingt? Manches Fremdwort ist überhaupt nicht zu übersetzen; recht verstanden, decken sich ja zwei Wörter nie vollständig. Gewöhnlich wendet sich das Fremdwort so scharf umrissen und spezifizierend an den Verstand, daß ein deutscher Ersatz langatmige Umschreibung nötig hätte. Das deutsche Wort dagegen ist oft vieldeutig, reicher an Bildhaftigkeit und Gefühlston. Der Gebildete, der Denker und Wissenschaftler, der Sprachkünstler kann manche Fremd-

[1] Siehe diese Zeitschrift.

wörter nicht entbehren zur Bezeichnung der feinsten Unterschiede; bisweilen liegt schon im Gebrauch des Fremdwortes eine ablehnende Haltung. Von den Gefühlswerten, die ein fremdes und ein deutsches Wort unterscheiden können, sagen die Historisch-politischen Blätter sehr kräftig: „Nur der, dem jede feinere Empfindung für die Gefühlserregung des gesprochenen Wortes fehlt, kann behaupten, fast alle Fremdwörter ließen sich durch deutsche Wörter ersetzen" (S. 723). Als Beispiele, wo aus dem einen oder andern Grund keine vollständige Deckung vorliegt, lassen sich anführen: Kontakt und Berührung, Passion und Leidenschaft, Idee und Gedanke, Illusion und Wahnbild.

Es wäre hier wie sonst ein engherziger Patriotismus, „völkische Belange" über alles zu stellen und sogar Verkümmerung und Verarmung in Kauf zu nehmen. Es gilt, die Liebe zur Muttersprache, zum eigenen Volke rein zu halten von niedrigen, kurzsichtigen Antrieben.

Sigmund Stang S. J.

UT TESTI-MONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Der ſtarke Wille.

Eine Hochflut von Schriften über den ſtarken Willen bietet ſich heute an, zur Kraft zu erziehen. Der ſtarke Wille iſt in unſerer Zeit der Schwäche und des Niedergangs geradezu Loſung geworden. Sehr viele der Kunſtgriffe, die in dieſen Büchern gelehrt werden, ſind ſeeliſch wenig begründet und pädagogiſch anfechtbar. Denn die philoſophiſchen Grundlagen ſtehen nicht unerſchüttert da.

Zweifellos muß die Erziehungskunde großes Gewicht auf die Durchleuchtung und Schulung des Willens legen. Sie muß ſich aber vor allem vergewiſſern, ob es einen ſtarken Willen im eigentlichen Sinne gibt, oder ob dieſer ſog. „ſtarke Wille“ auf eine glückliche Einſtellung und Verkettung wirkſamer, d. h. der Geiſtesrichtung und dem Charakter gut angepaßter Beweggründe zurückzuführen iſt.

Wir wollen hier den Verzweigungen und Feinheiten der Lehrmeinungen nicht nachgehen. Der Kern der Frage bietet des Wertvollen und Wichtigen genug.

In ſeinem trefflichen Buch über den Willen hat P. Lindworsky die Sache vom Standpunkt der experimentellen Seelenlehre aus unterſucht und die Theorie des „ſtarken Willens“ durch eine Wert- und Wertungstheorie — es iſt dies etwas bündig und darum auch ungenau ausgedrückt — der Willensſchulung und Willensbeeinfluſſung erſetzt. Andere gelangten durch einfache Beobachtung des wirklichen Lebens zu ähnlichen Ergebniſſen. Da erhob ſich aber zahlreicher und höchſt beachtenswerter Widerſpruch. Es gilt, ihn zu prüfen.

Das Fachmänniſche der Verſuchspſychologie ſcheidet an dieſer Stelle aus. Wir können, wie es ſcheint, durch Beleuchtung der einfachſten philoſophiſchen Grundlagen und durch Zergliederung einzelner Willenshandlungen dem wahren Sachverhalt auf die Spur kommen.

Zu Beginn nur ein Wort der Klärung: Keine Meinung leugnet die Möglichkeit des in einer beſtimmten Tat ſich betätigenden „ſtarken“, d. h. mit beſonderer Kraft ausführenden Willens. Nur einen habituell ſtarken Willen lehnt die eine Anſicht ab.

So manche Anpreisung des starken Willens stützt sich auf einseitige Beobachtungen. Weil sich jener Ungebärdige dort auf einer Strecke fast niemals überwindet, weil sein Wille regelmäßig versagt trotz einiger Anläufe, lautet das Urteil auf Willensschwäche. Aber man hat nicht gemerkt, daß der Angeklagte auf einem andern Felde, vielleicht auf mehreren, eine bedeutende Willenskraft entwickelt. Hier drängen ihn eben anziehende, begeisternde Werte, dort nicht. Ein Grund mehr für die Motiven- oder Werttheorie, wie wir sie kurz genannt haben.

Da werden nun gleich Zweifel rege. Nicht der starke Wille setzt sich in jenem zweiten Fall durch, heißt es, die Leidenschaft glüht auf und siegt.

Das ist gerade der Einwand, den wir zur Klärung nötig hatten. Die Leidenschaft ist neutral. Ihr Eingreifen darf nicht ohne weiteres getadelt werden. Jeder Entschluß zu einer schweren Sache braucht bei uns sinnlich-geistigen Wesen Leidenschaft. Es wäre daher willkürlich, zwei Willensgattungen aufzustellen, eine, den „starken Willen", der ohne Mithilfe der Leidenschaft zur Tat schreitet, und eine andere, die des Triebes der Leidenschaft bedarf, und die man deshalb der Schwäche zeiht. Das sind unwirkliche Phantasiegebilde.

Je nach dem Gegenstand der Absicht und der Färbung der Leidenschaft sondert sich der Wille in einen guten oder bösen, nicht in einen starken oder schwachen. Das wird sehr häufig übersehen.

Aber es gibt doch Menschen, sagt man, die auf keinem Gebiet Willensenergie beweisen; sie scheinen überhaupt keinen Willen zu haben. Ich glaube zwar nicht an einen solchen Willensschwund in geistig Gesunden. Aber räumen wir für einen Augenblick die Möglichkeit ein. Bei genauerem Zusehen wird man in sehr vielen Fällen finden, daß die für den betreffenden Menschen wertvollen Antriebe überhaupt nicht in genügende Berührung mit dem Willen kommen, um wirken zu können. Es soll damit nicht die Verschuldung geleugnet werden. Aber die Schuldfrage muß vorerst ausscheiden. Sie ist an die Willensfreiheit gebunden, welche die Vertreter beider Theorien in gleicher Weise festhalten.

Die Motive kommen also im genannten Fall an den Willen nicht recht heran, sei es, daß die sich überstürzende Menge der Gedanken und Interessen jedes ruhige Verkosten unablässig stört, sei es, daß sich die Wertabschätzung so langsam vollzieht, daß die Zeit des Handelns immer wieder verstreicht, sei es, daß eine gewisse Spitzfindigkeit des überlegenden Geistes gegen jeden Anlauf zur Tat Bedenken zusammenzieht, die alle

Entschlußkraft lähmen, sei es, daß so ein willensschläfriger Mensch aus Grundsatz oder Gemächlichkeit jede Anstrengung verbannt.

Der Wille wird also durch keinen Wert eindringlich angezogen. Wie sollte er da handeln?

Aber auch solche ganz „willenlose" Menschen klammern sich mit unerhörter Zähigkeit an ihre Beschaulichkeit; sie kämpfen oft jahrelang an, richtig wütend gegen alle Versuche, sie aus ihrer Trägheit zum Handeln aufzuschrecken; sie sind geradezu heroisch seßhaft in ihrer Beweglichkeit des Geistes und Unbeweglichkeit des Willens oder auch in ihrem Gelage der Sinne, der Träumereien, des Nichtstuns. Mit erstaunlichem Hartsinn wehren sie sich gegen alle Eingriffe. Jetzt wird man verstehen, weshalb ich eben den Willensschwund ableugnete. Der Wille dieser Menschen ist in einen ganz engen Kreis zusammengezogen, in dem er sehr rege arbeitet; da er aber auf fast allen übrigen Gebieten des Lebens und der Sittlichkeit versagt, gilt er als unheilbar schwach. Wahr ist nur, daß für ihn die meisten Werte, mit Ausnahme einiger weniger, sonderbarer, unfruchtbarer oder doch einseitiger, versunken sind, während er für den Rest, für seine Liebhabereien, gewaltige Willenskräfte ausgibt.

Einige Bedenken, die hier auftauchen können, mußten auf einen Augenblick zurückgestellt werden. Wir werden sie gleich zerstreuen.

Außer diesen Fällen der „Willensschwäche" kann man alle übrigen unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammenfassen: Der Wille ist allzu leicht beweglich, und zwar durch alle möglichen Werte, die nicht bloß sachlich, sondern auch für jenen verzagenden Willen selbst geringfügig sind. „Starke" Willen lassen sich nur durch verhältnismäßig bedeutende Werte ergreifen. Und der Grund jener „Schwäche"? Der Mensch wurde zur sorgfältigen Abwägung und Wertabschätzung der Motive nicht genügend erzogen. Jeder auftretende Anreiz lockt daher seinen Willen an ohne hinreichendes Gegengewicht. Diese Einsicht ist für die Erziehung eines „schwachen" Willens von geradezu ausschlaggebender Bedeutung. Sie wird meist gar nicht erwogen und angewandt und steht doch an erster Stelle.

Fassen wir noch eine andere Möglichkeit ins Auge:

Das minderwertige Motiv kann sich auch mit leidenschaftlicher Gewalt aufdrängen. Wurde nun das sinnliche Begehrungsvermögen durch Erziehung und Selbstzucht nicht gebändigt, so läßt sich der Wille durch die wertloseren, aber gewalttätiger auftretenden Beweggründe auch darin fort-

reißen, wenn ihn der höhere Wert der Gegengründe an sich mehr anzieht. Der nachgiebige Wille braucht in Wirklichkeit nicht „schwächer" zu sein als ein siegreicher. Muß er doch in unserem Fall einen größeren Widerstand überwinden. Wenn er es nicht vermag, ist er allerdings mehr oder weniger schuldig. Ein zu richtiger Wertabschätzung erzogener Mensch wird das Sinnengut, das ihm die Leidenschaft eindringlich vorstellt, gegen das allgemeinere Gut, das für die Gesamtpersönlichkeit Wert hat, abwägen und damit dem Willen, der ja durch die Leidenschaft immer nur mittelbar angegriffen wird, starke Hilfe bieten; auch hier siegt, wie man sieht, die Größe des Wertes, nicht der Kraft.

Diese überaus fruchtbare, folgenschwere Auffassung, die jene vermeintliche „Schwäche" des Willens auf eine allzu leichte Beweglichkeit durch minderwertige Antriebe und auf den (verschuldeten) Mangel an Abschätzungsvermögen zurückführt, läßt sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf alles Elend der „allgemeinen Willensschwäche", auch auf das oben zuerst geschilderte, anwenden. Wir hätten damit ein grundlegendes Gesetz aufgedeckt.

Nicht weniger lehrreich ist der umgekehrte Vorgang. Man spricht von Menschen, die auf jedem Feld, das sie betreten, eine erstaunliche Willenskraft entfalten. Sie werfen sich mit Wucht auf alles, was sie angreifen, und führen es mit ungebeugter Beharrlichkeit zu Ende. Zunächst liegt in dieser uferlosen Allgemeinheit eine rednerische Übertreibung. Auch diese weitausgreifende Entschlußkraft hat ihre Grenzen, denn auch sie kennt wertlose Anreize und schwächende Stimmungen.

Aber ein durchgehends energischer Wille hat in den Mittelpunkt seiner Wertabschätzungen den einen Gedanken gerückt, daß alles ihm Angepaßte, das er unternimmt, mit Kraft und Ausdauer durchgeführt werden muß. Dieser Wert steht obenan, bricht alle Schwierigkeiten ab, vergoldet alle Motive.

Der allseitige „schwache", der allseitige „starke" Wille bietet demnach keinen Gegengrund, der die Auffassung der Werttheorie ausheben könnte.

Aber da scheint die Willensfreiheit Einspruch zu erheben.

Sollen die maßgebenden, einflußreichen Werte zur Wirkung kommen, so muß sie das Gedächtnis sorgsam aufbewahren und treu widergeben; eine Menge fast unwägbarer Zufälle muß den rechtzeitigen Aufzug dieser Motive sichern, gegenteilige Einflüsse ausschalten oder doch niederhalten.

Wird so die Freiheit nicht ungebührlich beschnitten?

Damit ist nichts Neues und Unlösbares aufgegeben. Bei jeder Fassung des Willensaktes muß man mit diesen Hilfslinien und diesen Hemmungen

rechnen. Ein treues oder versagendes Gedächtnis ist bei Erinnerung an die früher einmal erkannten Beweggründe von ausschlaggebender Bedeutung. Das kann die Verantwortung mindern, ohne das Wesen der Freiheit zu gefährden. Das kann allenfalls die Pflicht aufrufen, dem unsichern Gedächtnis Stützen zu errichten, unvorhergesehenen, hemmenden Zwischenfällen vorzubeugen.

Ähnlich begegnet man einem theologischen Bedenken.

Nach einem Wort des hl. Paulus erkennt man deutlich das Gute, man handelt aber nicht gemäß dieser Einsicht; man folgt dem bessern Willen nicht, sondern dem Zuge der Leidenschaft oder der Trägheit. Ein Beweis für oder gegen eine angeborene oder erworbene Willensstärke läßt sich aus dieser Stelle nicht ziehen. Denn auch innerhalb der Wertlehre bleibt natürlich ein großer Spielraum für einen freien, bereitwilligen und guten oder einen verbohrten, verkehrten Willen; auch für einen *geschwächten* Willen, denn diese Abart kann und muß man anerkennen, wenn man auch den „schwachen" Willen im Gegensatz zum „starken" ablehnt. Hier liegt, wie bereits angedeutet wurde, ein bedeutsamer Unterschied. Eine Kraft kann denselben Stärkegrad behalten, aber geschwächt werden durch eine ihr entgegenstehende Front von Widerständen. Schöne Werte ziehen an, man erkennt ihre Güte und Fruchtbarkeit, man neigt sich ihnen auch zu, der Wert einer gemütlichen Kampflosigkeit, eines lustvollen Gefühls übertönt aber jene bessere Stimme, und man tut das, „was man nicht will". Was aus himmelweiter Sehnsucht in der Seele klingt, verhallt — und dennoch liebt man es; es wird nicht zu tatfähiger Wirklichkeit geboren, weil ein Augenblickswert den Willen besticht und bestrickt.

Gewiß, es gibt Knechte der Leidenschaft, die wollen und nicht wollen, die an ihren erniedrigenden Ketten zerren und ingrimmig klagen, daß sie ihre Bande nicht zerreißen können. Aber auch hier entdeckt man bei umsichtigem Zergliedern nur eine verkehrte *Willensrichtung*, eine starke Neigung des Willens zum Gegenstand der ungeordneten Begierde. Die entgegengesetzten Werte leuchten wie aus einer fernen, unerreichbaren Welt herein; sie, nicht der Wille, sind schwach, wenn auch zweifellos verschuldet schwach beleuchtet. Der Wille ist schlecht.

Wollte man freilich jeden Willen habituell schwach nennen, der sich nur nach einer einzigen Richtung oder doch nur gegen ganz wenige Gegenstände neigt, weil ihn nur ein eng begrenzter Kreis von Werten wirksam und beharrlich anzieht, während man einen Willen, der sich rasch

und ausdauernd auf einem weiten Feld von Entschlüssen betätigt, als stark bezeichnet, so würde es sich nur um einen Wortstreit handeln. Denn eine Summe von Richtungen kann nur im uneigentlichen Sinn als „Stärke" angesprochen werden.

Wir wiederholen es nochmals: Im Augenblick des Handelns ist der Wille stark oder schwach; das kann man feststellen. Der Schluß auf einen Zustand aus der Häufigkeit der gleichgerichteten Akte allein ist unzulässig. Denn das ist eben die Frage, ob die jedesmaligen Anziehungen nicht allein für sich und vollwertig ausreichen, um, auf Grund der Freiheit, die Willensentschließung zu erklären.

Welche Rolle aber die aus wiederholten Handlungen erstehende Gewohnheit spielt, werden wir gleich sehen.

Muß man aber nicht doch noch zwischen einem schwachen und einem bösen Willen unterscheiden? Der Mensch fehlt aus Schwäche, so sagt man doch häufig, nicht aus Bosheit. — Spricht jemand aus Menschenfurcht eine Lüge aus, ohne böse Absicht, mit innerem Abscheu gegen die Unwahrheit, so übt die der Lüge einwohnende Bosheit oder der innerlich einhaftende Vorteil keine Anziehungskraft auf den Fehlenden aus; was ihn bestimmt, ist allerdings ein durch zufällige Umstände mit der falschen Aussage verbundener Nutzen oder die Absicht, einen Schaden zu verhüten. Es ist mehr ein Zulassen des Bösen, damit man etwas Unangenehmem entgehe. Ein sich so bestimmender Wille ist verkehrt, insofern er gegen die Regel der Sittlichkeit verstößt; da aber der Beweggrund, der ihn unmittelbar bewegt, etwa um einen Schaden abzuwehren, in sich nicht schlecht zu sein braucht, handelt der Mensch in diesem Fall nicht aus Bosheit. Die bejahende Behauptung dagegen, „er handle aus Schwäche", ist aber nur ein bündiger Ausdruck für einen verwickelten Seelenzustand. In Betracht kommen verhältnismäßig schwach anziehende und demnach wirksame Beweggründe oder schwach beleuchtete Gegenmotive. Denn was man feststellen kann, ist wieder nur das eine: Werte, die an sich recht unbedeutend sind, üben einen bestimmenden Einfluß aus; verkehrte Leidenschaften erscheinen als wichtige Lebenswerte.

Man kommt also nicht über die Erklärung hinaus, die wir oben für den „allgemein schwachen" Willen gegeben haben.

Aber es gehört doch wohl, meinen die Vertreter der Willensstärke, ein gerütteltes Maß Willenskraft zum Herbeiholen und Festhalten der durchschlagenden Antriebe. Man muß, schreibt mir ein erfahrener Jugend-

pädagoge, seine Seele bereiten, man möchte sagen einstimmen und in Stimmung halten, damit Motive wirksam sein können. Und braucht man nicht für diese Einstimmung wieder Motive usw. ohne Ziel und Abschluß?

Sache der Erziehung ist es, gute Wertgruppen in einer dem Zögling angepaßten Reihe, Gestaltung und Verkettung der jungen Seele vorzuhalten, sie dafür zu gewinnen, zu begeistern, sie darin zu üben. Diese Motive ziehen an durch ihren inneren Eigenwert. Wie die ursprünglichsten Wahrheiten durch ihre einleuchtende Klarheit im Verstand Sicherheit erzeugen, ohne daß man sie durch andere Gründe zu stützen braucht, so bewegen jene nahe an die Seele gebrachten Werte den Willen unmittelbar und siegreich. Wenn sie im Laufe der Zeit abblassen, wenn sich gegenteilige Anreize vordrängen und einnisten, werden allerdings neue Motive notwendig, damit man am ursprünglich Gewollten festhalte. Aber auch diese Antriebe müssen sich, um wirken zu können, zu einem in sich abgeschlossenen, endgültigen Wertkreis zusammenballen, dessen Köstlichkeit für den Willen ausreicht. Erziehung und Selbstzucht müssen lange am Werk bleiben, damit gewisse Werte einleuchtend und schmackhaft werden. Solange sie nur schwach und in Pausen anziehen, werden Abweichungen vom Hochziel immer wieder vorkommen. Ob aber der endgültige, andauernde Sieg einem Zustand der Willensstärke oder der überwindenden Überzeugungskraft der Werte — auf Grund der Freiheit natürlich — zuzuschreiben ist, das ist gerade die Frage. Um sie zu lösen, müssen wir den Willensentschluß vorsichtig zergliedern.

Wir greifen, um zur Klarheit zu kommen, einen festumgrenzten und einfachen Fall heraus.

Ein starker Raucher nimmt sich vor, auf seinen altgewohnten Genuß zu verzichten. Um vernünftig zu entsagen, muß er sich auf gute Beweggründe stützen. Er hat sie gesammelt, überdacht, ihren Wert eingesehen und daraufhin seinen Entschluß gefaßt.

Nun wird es, so sagt man wohl, zum Beharren eines „starken" Willens genügen, wenn seine ehemals siegreichen Beweggründe im gegebenen Fall eben noch über dem Gesichtskreis auftauchen. Selbst die bloße Erinnerung an den auf wichtige Gründe hin erkämpften Vorsatz reicht aus, das zähe Festhalten zu gewährleisten. Einem schwächeren Willen dagegen müssen die früher einmal erkannten Motive mit der gleichen verdichteteren Kraftgröße, fast mit der ursprünglichen, nachhaltigen Wucht entgegentreten, wenn er in Stunden des Schwankens beharren soll.

Sehen wir genauer zu, entfalten wir aber zunächst das Beispiel in mehrere Möglichkeiten.

Nehmen wir zunächst an, daß diesen beiden Menschen in einem gegebenen Augenblick, da es sich darum handelt, zu rauchen oder den Genuß zu unterlassen, die ehemaligen Antriebe in gleicher Art und Zahl und mit derselben Klarheit ihrer ersten Werthöhe vorschweben. Es handelt sich natürlich nicht um eine unbedingte, sondern nur um eine verhältnismäßige Gleichheit bei beiden Menschen. Denn auch in der Stunde des ersten Entschlusses waren jene maßgebenden sittlichen und gesundheitlichen Werte, die zur Entscheidung führten, in beiden Menschen durch den ganzen Stand ihrer Anlagen und ihrer Geistesrichtung geschieden. Wir wollen also nur sagen, daß die jetzigen Motive bei jedem der zwei in Deutlichkeit und Kraft gleich nah oder gleich weit von den ersten abstehen. Ihr relativer Grad ist derselbe.

Und nun sagt man: Für den starken Willen reichen sie aus, für den schwachen nicht.

Da erhebt sich aber denn doch die Frage, warum der „Starke" jetzt auf einmal auf weniger klare und weniger kräftige Beweggründe eingeht, während sie ihm zum ersten Entschluß nicht genügten. Denn wir können der Einfachheit willen annehmen, daß die Erkenntnisse, die zum ursprünglichen Vorsatz trieben, das Mindestmaß dessen darstellten, was zur Willensbetätigung nötig war. Gewiß, jene Gründe sind die gleichen geblieben, aber ihre jetzige Erscheinung in der Seele ist verschwommener, ihr Licht gleichsam abgeblendet, ein Teil ihrer Arbeitskraft gebunden. Und nur in der gegenwärtigen Gestalt, in ihrem gegenwärtigen Ausmaß können sie den Handelnden beeinflussen.

Die Antwort scheint an der Schwelle zu stehen: Die Motiv- und Werttheorie reicht eben nicht aus, sagt man, der Wille hat auch eine Eigenkraft, die bei dem Starken einsetzt und siegt, bei dem Willensschwachen versagt. Und auf unsern Fall angewandt steht die Sache so: Der Starke handelt nicht einfachhin blind. Es muß allerdings ein Grund gefunden werden, warum heute für ihn ein Grad ausreicht, der für jenen ersten Entschluß zu schwach gewesen wäre. Ihn treibt jetzt noch ein weiterer Anreiz: „Ich habe es mir vorgenommen, und das wird selbstverständlich gehalten." Das ist, sozusagen, das eingeborene, wesenhafte Grundmotiv für einen „starken" Willen. Auf den „schwachen" macht es keinen Eindruck.

Mit dieser Erklärung kann die Motivtheorie einverstanden sein. Denn das, was eben die Eigenkraft des starken Willens genannt wurde, ist

dann doch zuletzt nur eine glückliche, gewohnheitsmäßige Einstellung auf den einer bestimmten Persönlichkeit seelisch angepaßten Wert der unverbrüchlichen Treue gegen einmal gefaßte Vorsätze. Man lösche nur einmal in Gedanken diesen Beweggrund aus der Seele des „Starken" aus, und man wird niemals die Tat aus irgendeiner Willenskraft heraus aufbauen können.

Aber unsere Gegner scheinen doch noch einen Ausgang zu gewinnen. Dieser eine Beweggrund ist dem Charakter angepaßt, behaupten sie; mit andern Worten: er wirkt nur, weil der Wille seiner ursprünglichen Anlage nach stark war oder aber zur Kraft erzogen wurde.

Das scheint allerdings ein handfester Einwand zu sein. Stichhaltig ist er dennoch nicht. Denn dieser gleichsam von Geburt einhaftende Wille zur Vorsatztreue muß sich doch auf einen mit mehr oder weniger Bewußtsein erkannten Wert dieser Treue zurückführen lassen; sonst wäre er mehr triebmäßig als geistig geregelt. Und wenn ich meinen Willen „zur Kraft erzog" durch die Gewöhnung an raschen und unbedingten Gehorsam gegen den Grundsatz: „Einmal Vorgenommenes muß um jeden Preis gehalten werden", so erkannte ich eben voll den Wert dieses Motives für mich, übte mir es ein um dieses Wertes willen, gewöhnte mich daran, so daß es leicht und schnell und mit großer Zugkraft einspringt.

Auch so kommen wir nicht zu einem in sich starken Willen.

Ja, erwidert man, aber eben diese Gewöhnung macht den Willen stark; Behendigkeit und Beharrlichkeit, das ist diese Kraft selbst.

Sehen wir zu: die Gewöhnung an eine bestimmte, für mich maßgebende Gruppe von Werten besagt zunächst zwei Dinge: 1. Bei bestimmten Anlässen tauchen diese Motivreihen rasch und klar auf. 2. Ich trage in mir eine entschlossene Bereitwilligkeit, ihnen zu gehorchen.

Zum schnellen Aufziehen der wertvollsten Beweggründe mußte ich mich aber erziehen, wendet man ein. Das forderte bereits einen starken Willen. Gewiß nicht; denn das hieße doch wohl, jeden starken Willen zu einem ursprünglichen, angeborenen Seelenbesitz zu machen und damit die Möglichkeit einer Erziehung zur Kraft leugnen. Man würde sich also selbst den Ast absägen, auf dem man sitzt.

Zur richtigen und raschen Wertabschätzung erzieht man durch Schulung der Erkenntnis, des klaren Urteils, des Gewissens. Zur Bereitwilligkeit erzieht man außerdem durch Pflege der Gewohnheit.

Nur die letztere kommt noch in Frage, wenn es sich um „Willensstärke" handelt. Ihr Wesen muß also enthüllt werden.

Die „Motivtheorie" verkennt den Wert der Gewohnheit nicht. Man darf aber die erleichternde Arbeit guter Gewohnheiten nicht einfach einem Stärkezuwachs des Willens gutschreiben. Das ist eine ebenso häufige als verhängnisvolle Verwechslung. Man mag ruhig von einer durch Gewohnheiten geschaffenen Willensrichtung sprechen. Dieser Stand und diese Steuerung ist gut oder böse, je nach der Eigenart der Gewohnheit. Die „gute" Richtung macht den Willen ebensowenig habituell stark wie eine „böse". Sie macht ihn nur stark im Einzelfall der Tat, stark beim Handeln, zum guten oder zum schlechten. Das ist aber auch alles. Das Mehr läßt sich nicht beweisen. Die starke Neigung stammt aus der Gewohnheit, nicht aus dem Willen als solchem.

Und damit stehen wir an einem Angelpunkt der ganzen philosophischen Frage. Eine Seelenkraft, die, wie auch die Scholastik mit starker Betonung lehrt, blind ist, d. h. nicht in Tätigkeit treten kann ohne eine vorlaufende Erkenntnis, die aber selbst nicht erkennt, sondern nur strebt, eine solche Kraft kann doch nur dann „stark" genannt werden, wenn sie in Verhältnis tritt zu einer Erkenntnis. Ein zielloses Streben kann unmöglich ein starkes Streben sein; das Ziel ersteht aber erst, wenn die Erkenntnis eines Gegenstandes aufleuchtet.

Man kann aber nicht behaupten: Ein innerlich „starkes" Strebevermögen ergreift den Gegenstand, sobald er als wertvoll erkannt ist, mit großer Kraft und Beharrlichkeit; ein innerlich „schwaches" geht zaghaft, unsicher ans Werk und läßt bald ab. Denn da erhebt sich gleich die Frage, ob die Stärke und Ausdauer des Entschlusses unabhängig ist vom anziehenden Wert des Objektes; dann wäre diese Stärke neutral, sie müßte aus einem Streben „an sich" herauswachsen; ein Streben „an sich" ist aber eine Abstraktion, kann also nicht krafterzeugend wirken.

Hier greift eine überaus fruchtbare Lehre der Schulphilosophie ein. Ein Strebevermögen, das in irgendeinem Zeitpunkt vollkommen untätig ist, gleichsam tot, in einem Nullpunkt der Tat erstarrt, ist ebenso undenkbar wie eine unumschränkt freie Willenskraft, die gar keinen notwendigen Gegenstand ihres Strebens kennt. So lebt denn in uns Menschen unaufhörlich und unveräußerlich eine Bestimmung und Neigung zum Glück, die als allgemeiner Zug von der Freiheit unberührt bleibt. Dieser eingeborene Trieb liegt jedem Willensakt zugrunde. Kein Mensch wird je nachweisen können, daß diese notwendige Einstellung auf das Glück in ihrem ursprünglichen Bestand bei den einen stärker, bei andern schwächer

ist. Aber selbst wenn ein eingeborener Gradunterschied tatsächlich vorhanden wäre, ließe sich eine Parteinahme für irgendeinen bestimmten Wert, der den Willen zu einem freien Entschluß anregt, nicht erhärten. Diese Glücksneigung verhält sich also zu beiden Theorien neutral.

Bestehen bleibt allerdings das Problem, ob die Gewohnheit nicht bloß eine Richtung jener allgemeinen Glücksneigung aufdrückt, sondern auch ihren Stärkegrad erhöht. Geben wir vorerst zu, daß eine zuständliche Zunahme der Stärke denkbar ist. Es kann sich dann doch nur um eine Mehrung der Kraft handeln, das Glück im allgemeinen zu erstreben. Denn jene notwendige Glücksneigung ist auf keinen bestimmten Gegenstand eingestellt. Es wäre also damit nur das eine ausgesprochen: Der Wille ist durch wiederholte Handlungen geneigter gemacht worden, sein Glück, gleichviel in welcher Gestalt es ihm erscheint, zu fassen. Wie man sieht, ist damit für unsere Frage nichts gewonnen. Denn alle, die von einem habituell starken Willen reden, meinen damit eine Geisteskraft, die auf bestimmte, bedeutsame Werte schnell, entschlossen, beharrlich eingeht. Jene Zunahme der allgemeinen Glücksneigung würde aber in allen Fällen den Entschluß des Willens unterstützen, auch im Fall der Nachgiebigkeit an einen minderwertigen Antrieb, der einseitig ein besonderes Teilglück vorspiegelt, also gerade in dem Fall, aus dem die Vertreter jener Theorie den „schwachen" Willen ableiten.

Wir können demnach die Frage offen lassen, ob das allgemeine Glücksstreben durch Erziehung und Gewohnheiten verstärkt werden kann.

So kommen wir denn auch hier zu folgendem Ergebnis: Man kann nicht nachweisen, daß der Wille an sich durch Übung habituell stärker wird. Die Gewohnheiten erleichtern ihm den Entschluß, d. h. die maßgebenden Werte stellen sich schneller und klarer ein: das ist auf Gedankenverbindung zurückzuführen; sie stellen sich eindringlicher vor: d. h. der Mensch ist bereitwilliger, ihnen zu folgen. Aber diese Bereitwilligkeit kann doch unmöglich eine beziehungslose, gleichsam in der Luft schwebende Größe sein; man ist nach einer ganz bestimmten Richtung zum Handeln geneigter; das ist aber nicht auf einen starken, sondern auf einen guten oder bösen Willen zurückzuführen.

Wo immer man also an den Willen herankommt, erscheint seine zuständliche „Stärke" als unbeweisbare, ja höchst unwahrscheinliche Größe.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Die Bedeutung Wilhelm Wundts.

Am 31. August 1920 beschloß einer der berühmtesten deutschen Universitätslehrer im Alter von 88 Jahren seine Laufbahn. Jahrzehnte hindurch war er nicht bloß für Deutschland, sondern für die ganze Welt der hervorragendste Vertreter der neuentstandenen experimentellen Psychologie gewesen, deren Einfluß auf die übrigen Geisteswissenschaften immer noch im Wachsen begriffen ist. Diese Leistung erreichte Wundt durch seine Werke und seine Lehrtätigkeit. Nach der Schätzung des Amerikaners Stanley Hall ist Wundt von allen neueren wissenschaftlichen Autoren derjenige, der am meisten geschrieben hat: Wenn man die Seitenzahlen der letzten Ausgaben seiner Werke zusammenzähle, rechnet er schon 1911 gegen 16000 Seiten heraus; während beispielsweise Spencer oder Darwin höchstens je 12000 zukommen, Hegel unter 11000, Helmholtz gegen 6000. Dazu kommen dann noch die 30 Bände der Zeitschriften, die Wundt herausgab und an denen er wenigstens einen größeren Anteil hatte. Auch kamen in den folgenden neun Jahren erhebliche Nachträge hinzu, z. B. allein schon vier weitere Bände seiner Völkerpsychologie. Vielleicht noch einflußreicher erwies sich das erste psychologische Laboratorium, das Wundt zuerst in kleinem Maßstab mit Privatmitteln begann, bis es sich zu einem Hauptlaboratorium der Leipziger Universität auswuchs, das heute eine große Zahl Arbeiten nebeneinander auszuführen gestattet. Wundt ist kein genialer Entdecker wie Helmholtz. Er ist nicht einmal der eigentliche Begründer der experimentellen Psychologie; das war Fechner, der ihr die Methoden und die ersten experimentellen Ergebnisse schenkte. Aber erst Wundt verstand es, aus diesen bescheidenen Anfängen etwas Großes zu machen, durch Vortrag und Schrift „die Welt" dafür zu interessieren und durch die Arbeiten seiner Schule einen wissenschaftlichen Betrieb zu begründen, der die Garantie einer stetigen Weiterentwicklung in sich trug.

I.

Wundt war seinem Berufsstudium nach Mediziner. Er habilitierte sich 1857 für Physiologie und war auch einige Jahre Assistent im physiologischen Laboratorium unter Helmholtz. Diese Schulung brachte ihm die

Kenntnis der Apparate und Methoden, die er später so erfolgreich für die Psychologie verwenden sollte. Merkwürdig ist, daß Helmholtz von seinem Assistenten nicht befriedigt war; er fand bei ihm nicht die mathematischen und physikalischen Kenntnisse, die er von seinem Mitarbeiter wünschte. In jenen Jahren verfaßte Wundt nicht bloß sein „Lehrbuch der Physiologie", das vier Auflagen erlebte, und eine umfangreiche „Medizinische Physik", welche die ganze physikalische Methodenlehre der Physiologie zusammenfaßte, sondern auch schon eigene experimentelle Arbeiten. Er untersuchte die physikalischen und chemischen Eigenschaften der Muskeln nach den Gesichtspunkten, wie sie auch heute in der Physiologie der Muskeln noch üblich sind. Sein erstes Buch, die Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (1862), ist im wesentlichen eine Sammlung bestimmter Kapitel aus der Physiologie des Sehens, die er durch eigene Forschung vertiefte. Seine wertvollste experimentale Leistung ist die Untersuchung zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren; sie gipfelt in einer geistreichen Theorie über das Wesen der Reflexerregung und der zentralen Innervation überhaupt, die für den damaligen Stand der Wissenschaft bemerkenswert ist.

Die Lehr- und Wanderjahre der ersten zwei Jahrzehnte wurden für Wundt eine äußerst wertvolle Vorbereitung zu seiner späteren Lebensarbeit. Es ist kein Zufall, daß die neue Wissenschaft ihre Begründer zum größten Teil aus benachbarten experimentalen Wissenschaften hernahm. Der hervorragende Erforscher des Gesichtssinnes, Hering, war Physiolog; der noch größere Erforscher des Gehörs und Gesichts zugleich, Helmholtz, ist ebenso ausgezeichnet als Physiolog wie als Physiker. Der eigentliche Begründer der experimentellen Psychologie, Fechner, hatte eine lange experimentelle und Lehrtätigkeit in Physik und Chemie hinter sich, als er sein bahnbrechendes Werk, die Elemente der Psychophysik, schrieb. Diese Erscheinung hat offenbar einen allgemeineren Grund. Auch der größte Philosoph aller Zeiten, Aristoteles, dessen Vater Arzt war, besaß in seiner damals beispiellosen Kenntnis der Naturwissenschaften das überreiche Material, das seinen Spekulationen die Tatsachengrundlage lieferte und ihn überall zum engsten Anschluß an die Wirklichkeit zwang.

Die große Wendung im Geschick Wundts brachte der Antritt seiner Philosophieprofessur in Leipzig 1875. Das Geheimnis seines Einflusses liegt ausschließlich in seiner akademischen Lehrtätigkeit und seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Sonst trat er nach außen kaum hervor. Er besuchte fast nie wissenschaftliche Kongresse, lehnte sonstige öffentliche Ämter

ab, war eine unauffällige Persönlichkeit von einfacher Lebensführung. Es ist zunächst das ungewöhnlich umfassende Wissen, das er in seinen Werken angesammelt hat, welches seinen Ruf begründete. Seine Werke sind es vor allem gewesen, die die neue experimentelle Psychologie allgemein bekannt gemacht haben. Fechners grundlegendes Werk mit seinen endlosen Experimentalberichten, Tabellen und Berechnungen war nur für den Fachgelehrten lesbar gewesen. Dagegen lieferte Wundt zuerst das Lehrbuch, das die Resultate der Wissenschaft in handlicher Form vereinigte. Über den Umfang dieser schriftstellerischen Tätigkeit haben wir schon vorher Zahlenangaben gehört. Sie war nur möglich durch eine beispiellos lange Arbeitsfähigkeit. Mit 25 Jahren eröffnete er seine vorbereitende physiologische Tätigkeit. Mit 43 Jahren begann seine Hauptlebensarbeit, die Psychologie, und dauerte ohne Unterbrechung mehr als 40 Jahre. Diese Zeit wußte er meisterhaft auszunutzen. In einem wöchentlichen Seminar, das er jahrelang hielt, worin der Reihe nach Studenten Referate gaben, Auszüge aus größeren Werken oder kleinere Monographien, schrieb niemand fleißiger mit als Wundt.

Die Vorlesung Wundts hatte eine seltene Anziehungskraft; ich kann über sie aus eigener Anschauung berichten. Sein Vortrag war fesselnd; er redete immer frei, in schönen Perioden; höchstens für eine Tabelle, die er an die Tafel schrieb, zog er ein Blättchen hervor. Die Vorlesung ist aus seinen Schriften nicht wiederzuerkennen, auch nicht aus seinem „Grundriß"; während die Schriften oft schwer verständlich und nicht eben zügig geschrieben sind, war der Vortrag immer unmittelbar verständlich. Wundt schien auch in innerem Kontakt mit seinem Auditorium zu stehen wie alle erfolgreichen Redner; er schien es den Zuhörern anzumerken, ob sie seine Behauptungen billigten oder mit Rückhalt aufnahmen, und trug dem wohl unmittelbar durch eine einschränkende Bemerkung Rechnung. Er belebte den Unterricht durch Wandtafeln und passende Demonstrationsexperimente, was für ein bis dahin rein philosophisch vorgetragenes Fach ein seltenes Schauspiel war. Zu meiner Zeit war regelmäßig das Semester hindurch der größte Hörsaal der Leipziger Universität besetzt; man sprach von 500 Zuhörern. Ein Überschlag ergibt, daß damals wohl die Hälfte aller Studenten im Lauf der Jahre durch diese Vorlesung ging.

Die intensivere Beschäftigung mit der Fachpsychologie war natürlich nur einem kleineren Kreis, meiner Erinnerung nach etwa 20—30, vorbehalten. Hier trat Wundt auch den einzelnen näher, die eine selbständige Arbeit

ausführten. In den späteren Jahren nahm er freilich nicht mehr in gleichem Umfang wie früher an den einzelnen Arbeiten teil; er mußte sich bei ihrer Fülle begnügen, in einer Einleitungsvorlesung die Versuchspersonen und ihre Arbeitszeit festzustellen, wobei er achtgab, daß niemand zuviel übernahm. Die Einzelversuche wurden mehr von seinen Assistenten überwacht, während Wundt nur die Oberleitung behielt. Unter den Teilnehmern erzählte man sich freilich, daß Wundt regelmäßig die Zimmer allein besuche und die Versuchsanordnungen nachprüfe, um sich über den Wert der Arbeit und ihrer Methode ein Urteil zu bilden. Die erfolgreichen Arbeiten veröffentlichte später seine Zeitschrift, von der fast jedes Jahr ein dicker Band erschien. Aus dem Laboratorium vor allem ging eine Menge eifriger Schüler und Mitarbeiter hervor, die, was sie gelernt, auf andere Universitäten und in andere Länder übertrugen. Wundt hat einst die Hoffnung ausgesprochen, er möchte es noch erleben, daß jede deutsche Universität ein psychologisches Laboratorium besitze und einen Psychologen, der damit umzugehen verstehe; die Verwirklichung dieser Hoffnung dürfte er wenigstens in der Hauptsache erlebt haben.

II.

Wundts psychologische Werke begannen nicht erst mit seiner Leipziger Zeit. Schon in der physiologischen Vorbereitungsperiode näherte er sich öfter solchen Fragen. Er machte sich zu diesem Zweck mit dem, was er für philosophisch bedeutsam hielt, durch Privatlektüre bekannt, las Kant, Herbart, Leibniz und andere Autoren. Diese philosophische Vorbereitung wird man freilich als mangelhaft bezeichnen müssen: es fehlte das systematische Studium, eine schwer zu ersetzende Grundlage; wir werden später beobachten, wie dieser Ausfall nicht ohne Wirkung blieb. Schon in den ersten Werken hat Wundt die methodischen Grundlagen seines Lebenswerkes entwickelt. Er gibt eine Geschichte der älteren psychologischen Methoden, erwähnt die kurz vorher entdeckte Moralstatistik, aus der man mehr Psychologie lerne als aus allen Psychologen, den Aristoteles ausgenommen. Er selbst proklamiert dann im Anschluß an Fechner die experimentelle Methode für die Psychologie, um sie zur Naturwissenschaft zu machen. In seinem andern, auch damals veröffentlichten Werk „Menschen- und Tierseele" stellt er neben das Experiment auch schon die Beobachtungen des Völkerlebens als weitere Quelle psychologischer Erkenntnis. Die Erscheinungen der Massen können aus den Gesetzen des individuellen Seelenlebens nicht erklärt werden, sondern weisen auf eigene Gesetzmäßigkeiten hin. Damit

hat Wundt die methodische Grundlage seiner späteren Psychologie vorausgenommen.

1874 endlich erschien sein psychologisches Hauptwerk, die „Grundzüge der physiologischen Psychologie". Es ist in seinen sich bald folgenden Auflagen bis zur gegenwärtigen sechsten für lange Zeit das Grundbuch der neuen Wissenschaft geworden und ist Wundts Meisterwerk; auf ihm beruht vor allem sein Ruhm. In den anatomischen und physiologischen Teilen ist das Werk reiner Bericht über die einschlägige Wissenschaft. Dagegen bilden für die Psychologie die methodischen Darlegungen eine Hauptsache. Das Hauptverdienst des Werkes ist, daß es die bis dahin überall zerstreuten Angaben psychologischer Natur in einem System vollständig sammelt. Die Grundzüge besitzen nicht die künstlerisch vollendete Darstellung eines Ebbinghaus, nicht die suggestive Kraft eines James; es ist der bewährte einfache, auch etwas trockene Stil eines Lehrbuches. Wundt bildet selten einen ganz eigenen Standpunkt aus; er zieht vielmehr vorsichtig seine Ansichten aus denen anderer, die er nur nach Bedürfnis ergänzt. Inhaltlich ist über das Werk nicht nötig, viel zu sagen; es ist der Plan des Vorangehens, der sich seitdem in allen Lehrbüchern des Faches immer klarer ausgebildet hat. Wundt beginnt mit den Elementen, den Empfindungen und sinnlichen Gefühlen; dann folgen die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, die höheren Gefühlsvorgänge usw., bis hinauf zu den allgemeinsten, zusammenfassenden Gesetzen. Es ist ihm nicht zu verübeln, daß er bei der eben erst heranwachsenden Wissenschaft sich mit Vorliebe auf die Arbeiten des eigenen Laboratoriums bezieht. Erst in den späteren Auflagen macht sich diese Einseitigkeit allmählich ungünstiger geltend. Aus der Entstehungszeit ist es auch zu erklären, daß nur die niederen Teile des Seelenlebens ausführlicher behandelt werden, die höheren fast ganz zurücktreten. Damals und noch lange später bewegte sich natürlicherweise die Forschung fast ausschließlich auf dem niedersten, dem sinnlichen Gebiet. Indem Wundt diese Tendenz auch noch später festhielt, wo sie ihre Berechtigung immer mehr verlor, entwickelte sich sein Lehrbuch schließlich mehr zu einem Nachschlagewerk über die Forschungen und Methoden seiner engeren Schule und verlor die große Bedeutung für die Wissenschaft, die es mehrere Jahrzehnte hindurch besessen hatte.

Zu Wundts psychologischer Arbeit gehören auch die schon erwähnten Zeitschriften. Die „Philosophischen Studien" machten während 20 Jahren ebenso viele Bände aus, meist Untersuchungen seines eigenen Laboratoriums;

ihre Fortsetzung, die „Psychologischen Studien", gehen mit ihren 10 Bänden bis tief in die Kriegszeit. Auch diese Zeitschriftenliteratur machte Schule, so daß die Psychologie vor Ausbruch des Krieges eine erhebliche Menge Fachzeitschriften besaß, besonders in Deutschland und Amerika.

Neben der Psychologie verlor Wundt auch die übrigen Teile der Philosophie, deren Verwaltung ihm kraft seines Amtes oblag, nicht aus den Augen. 1880 erschien zum erstenmal seine Logik, die sich später zu einem dreibändigen Werke auswuchs; sie will eine möglichst vollständige Darstellung der Methoden und Prinzipien der einzelnen Wissenschaften sein, nicht bloß die selbstverständlichen Regeln des gesunden Menschenverstandes entwickeln, sondern das wissenschaftliche Denken in seiner ganzen Fülle untersuchen und die tatsächlich geübten Gesetze des Erkennens aufzeigen. 1886 behandelt er in ähnlicher origineller Weise die Ethik; ihre Grundgedanken schöpft er aus dem Völkerleben, dessen einfachste Gestaltungen er feststellt. Auf beiden Gebieten hat er weniger Anhänger gewonnen; dem Fachmann werden seine Leistungen immerhin wertvolle Anregungen bieten. Auf Wundts metaphysische Schriften kommen wir nachher zurück.

Kurze Erwähnung verdient aber noch sein gewaltigstes Werk, die Völkerpsychologie; sie umfaßt 10 stattliche Bände, die er während der letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens, zwischen dem 68. bis 88. Lebensjahr schuf. Diese in vieler Beziehung wohl einzig dastehende Leistung bekundet die beispiellose Frische und geistige Energie, die er sich noch im höchsten Alter bewahrt hatte. Es kommt hier der Reihe nach der psychologische Werdegang von Sprache, Kunst, Religion, Gesellschaft, Recht und Wirtschaft zur Darstellung. Ein großer Teil des gewaltigen Stoffes, den Völkerkunde, Urgeschichte und Kulturgeschichte bis heute lieferten, ist hier geordnet und psychologisch verarbeitet; ganz besonders, was die primitiven Kulturstufen angeht. Wundts Anhänger sehen in diesem Werk sogar das umfassendste und psychologisch wahrste Bild der geistigen Entwicklung der Menschheit, das wir bisher besitzen. Diese Bewertung wird man freilich stark einschränken müssen. So fand Delbrück, daß Wundt sich bei Behandlung der Sprache doch nicht genügend mit dem gegenwärtigen Stand bekannt gemacht habe. In der Behandlung der Religion ist sein agnostischer Standpunkt der Grund für eine rein subjektive Konstruktion. Seine methodischen Prinzipien gehören eben noch einer heute überwundenen evolutionistischen Periode an, die höchstens Möglichkeiten liefert, keine vertrauenswürdige Geschichte, wie er sie zu liefern vorhat. Solche Aus-

stellungen, die leicht vermehrt werden könnten, brauchen uns nicht abzuhalten, die subjektiv betrachtet ungeheure Leistung, die für einen Gelehrten als Lebensarbeit nicht wenig wäre, anzuerkennen.

III.

Wundt wird es, teilweise mit Recht, zum Verdienst angerechnet, daß er die materialistische Psychologie zurückgedrängt habe. Anderseits verwirft er auch die rationalistische Metaphysik aus reiner Deduktion und verlangt, von der Erfahrung auszugehen, worin er unbewußt den Tendenzen der alten Philosophie folgt. Aufgabe der Metaphysik ist es, die von den einzelnen Wissenschaften begonnenen Gedankenreihen zum Abschluß zu bringen und Unebenheiten auszugleichen. Aus den metaphysischen Ableitungen Wundts muß es uns genügen, einige für ihn kennzeichnende Grundanschauungen kurz vorzuführen und zu beleuchten.

1. Unter diesen Aufstellungen ist wohl keine tiefergreifend als seine Aktualitätstheorie, seine Leugnung der Seelensubstanz. Diese dem natürlichen Empfinden so widersprechende Behauptung ist freilich nicht Wundts Entdeckung; schon der Skeptiker Hume hatte das Ich in ein Bündel von Vorstellungen aufgelöst. Dann hatte der von Hume stark beeinflußte Kant die Seele an sich wenigstens für unerkennbar, alle Beweise für ihre Eigenschaften für unwissenschaftlich erklärt; begreiflich, daß diese Ansicht seitdem viele Anhänger gewann. Nach Wundt insbesondere ist der Gegenstand der Psychologie das subjektive Erleben in sich; ihr Objekt ist anschaulich, unmittelbar; sie muß die Erscheinungen so hinnehmen, wie sie ihr gegeben sind, darf sie nicht, wie die Physik, auf ein andersartiges Substrat, die Substanz, zurückführen. In der Physik nämlich hat es einen guten Sinn, die Substanz als die allein verharrende Grundlage der Dinge hinzustellen und alle Veränderung in deren räumliche Lageverhältnisse aufzulösen. Dagegen gibt es im Seelenleben nichts Beharrendes und Einfaches, nur fließendes Geschehen, einen Strom von Erlebnissen. — Sicher muß man Wundt zugeben, daß den seelischen Zuständen eine besondere Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit eigen ist, welche ihre Existenz und ihre Eigenschaften über allen Zweifel erhebt. Aber gerade deshalb müssen wir verlangen, daß auch die Einheit des Ich anerkannt wird, die wir mit solch anschaulicher Unmittelbarkeit in uns finden. Über nichts bin ich sicherer, als daß ich derselbe bin, der im Gespräch hört und antwortet, ich halte mich für verantwortlich für meine früheren Taten.

Nun meint Wundt, die Einheit des Bewußtseins könne auch anders erklärt werden. Sie soll darin bestehen, daß die Willensvorgänge immer gleichartig sind, daß dieselben Tätigkeitsgefühle, dieselbe Gefühlsgrundlage in mir herrsche. — Aber wenn es kein Ich gibt, so wird durch das Genannte der Zusammenhang nicht größer als in zwei verschiedenen Menschen, die zufällig dasselbe wollen, die gleichartig fühlen. Auch erkenne ich meine Einheit an, wenn meine Gefühle einmal sehr ungleich werden, wenn meine Tätigkeit sich ändert, sei es allmählich im Lebensverlauf oder auch plötzlich.

Aber, fährt Wundt weiter, eine Substanz ist ihrem Wesen nach etwas Starres, Unveränderliches; entweder schreibt man also der Seele Fähigkeiten zu, verschieden zu handeln, dann macht man sie veränderlich, dann ist sie keine Substanz mehr; oder man macht mit der Beharrlichkeit Ernst, dann sind die veränderlichen seelischen Vorgänge ein leerer Schein; es gibt dann auch hier wie in der körperlichen Welt kein Entstehen und Vergehen, sondern nur einen Wechsel der äußeren Beziehungen unveränderlich beharrender Dinge. — Hier liegt ein offenbares Mißverständnis vor. Wie auch selbständige Schüler Wundts, Külpe, Eisler u. a., anerkannt haben, besteht kein Grund, die Substanz sich als absolut starr zu denken; der natürliche Begriff, wie ihn auch die alte Philosophie besaß, verlangt bloß, daß sie in ihren akzidentellen Veränderungen nicht aufhört, dieselbe Substanz zu bleiben; darin besteht aber volle Übereinstimmung zwischen Körper und Seele. Wie der Körper derselbe bleibt, ob er hier oder dort liegt, sich bewegt oder in Ruhe ist — und Bewegungsenergie ist sicher eine durchaus reale Eigenschaft, nicht bloß, wie Wundt andeutet, ein Wechsel äußerer Beziehungen oder gar leerer Schein, so bleibt auch die Seele dieselbe Seele, wenn sie denkt oder will, liebt oder haßt. In beiden Fällen, im körperlichen wie seelischen, sind die Tätigkeiten durchaus real, ohne deshalb eine Substanz zu zerstören.

Aber, meint Wundt, bei Annahme einer Seelensubstanz hätten die seelischen Erlebnisse keinen Kausalzusammenhang untereinander; nicht die Erkenntnis der Beleidigung erregte den Zorn; Erkenntnis und Gefühl brachte dann die Seele allein hervor; die Vorgänge könnten für eine Seele höchstens die Rolle von Nebenbedingungen spielen. Der Einwand stellt sich die Seelensubstanz offenbar vor wie einen Arbeiter, der ein Stück nach dem andern herstellt, wobei die Stücke aufeinander nicht einwirken, sondern reine Objekte einer außer ihnen liegenden Tätigkeit ausmachen. Aber hier handelt es sich ja um eine innere Tätigkeit der Seele an sich

selber; durch ihre Tätigkeit wird die Seele innerlich, wenn auch akzidentell, verändert. Wie kann man im Ernst behaupten, die Erlebnisse seien der Seele gleichgültig, wenn gerade in ihnen ihr ganzer Wert besteht, ihre ganze Erhebung in Charakterbildung und Wissensbereicherung?

Auf die Hauptgründe für die Einheit des Ich, die jederzeit den größten Eindruck machten, geht Wundt kaum ein. So hat man von jeher dem Empirismus entgegengehalten: Wie kann man ein reines Geschehen denken ohne einen, in dem es geschieht, wie einen Liebesakt ohne einen, der liebt, wie die Entwicklung eines Wissens ohne einen, der dadurch weiser wird? Hume gestand ehrlich seine Unfähigkeit, darauf zu antworten. Und mit Recht sagt der gefeierte Logiker Sigwart: Der Begriff der Seele leistet dem psychischen Leben wenigstens den Dienst, daß er dieses Leben erst möglich macht. — Noch unvereinbarer ist der Empirismus mit den Bedürfnissen des Lebens. Jeder fühlt sich für seine eigenen früheren Taten innerlich verantwortlich; wie kann er das vernünftigerweise, wenn es ein bleibendes Ich gar nicht gibt, wenn nur aus früheren Akten die späteren kausal folgten? Niemand ist doch im Gewissen verantwortlich für die Taten seines Vorfahren.

2. Eine zweite Lieblingstheorie Wundts ist seine schöpferische Synthese, das Prinzip, daß auf psychischem Gebiet das Produkt mehr ist als die bloße Summe der Elemente, daß es neue, höhere Eigenschaften aufweist: so läßt Wundt die räumliche Erkenntnis aus unräumlichen Elementen entstehen. Dieses Prinzip soll die ganze Psychologie durchdringen. Der logische Sinn eines Satzes ist ja nicht die Summe der Vorstellungen der einzelnen Worte, also etwas Höheres; die ästhetischen Wertbestimmungen sind ein Mehr gegenüber den Elementen, die in sie eingehen. Ja in dieser Eigentümlichkeit soll der tiefste Grund des Gegensatzes zur körperlichen Natur liegen. In der Naturwissenschaft gilt die Gleichwertigkeit von Ursache und Wirkung; die Konstanz der Energie, die Wirkung, kann aus den Ursachen vorausberechnet werden. Das ist im Seelenleben nicht möglich. Hier kann man höchstens aus den Wirkungen die in sie eingehenden Elemente herausfuchen, nicht umgekehrt aus den Elementen die Wirkungen ableiten. Im Seelenleben gilt keine Konstanz, sondern ein Wachstum der Werte.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß diese Annahme allen gewohnten Begriffen von Kausalität widerspricht. Zur Erklärung verlangte die Wissenschaft sonst immer, daß für eine Wirkung eine Ursache von gleicher oder

überlegener Höhe aufgewiesen werde; eine geistige Seele, die die Fähigkeit zu Denkakten hat, mag diese aus niederen Vorgängen entwickeln, aber nicht der niedere Akt allein. Wäre es einmal erlaubt, sich mit einer geringeren Ursache für höhere Wirkungen zufrieden zu geben, dann kann ja alles aus allem erklärt werden; dann mag man ohne weiteres dem Kind jedes Kunstwerk zutrauen; das Weniger hat es ja. Das Sonderbarste ist dabei Wundts Versicherung, das sei eine anschauliche Erklärung; das sähen wir unmittelbar! — Es ist leicht verständlich, daß Wundts Prinzip allgemein abgelehnt worden ist. Man kann nur fragen: Wie konnte ein Philosoph von seiner Bedeutung überhaupt auf solche Behauptung kommen? Es handelt sich da eben um ein Notprodukt. Wundt sieht die höheren seelischen Leistungen und ist zu tiefblickend, um sie wie seine materialistisch angehauchten Kollegen einfach wegzudekretieren oder sie zu einer bloßen Summe von sinnlichen Empfindungen und Gefühlen herabzusetzen. Aber wie sie erklären? Die Seelensubstanz mit ihren höheren Fähigkeiten, die zur Erklärung genügen würden, hat er dem Zeitgeist geopfert. So bleiben ihm nur die einzelnen seelischen Akte; die sind aber natürlich am Anfang ausschließlich niederer Natur, rein sinnliche Empfindungen und Gefühle. Also muß wohl oder übel angenommen werden, daß das Niedere das Höhere hervorbringt. Daher das unglaubliche Prinzip, das dem Kausalgesetz Hohn spricht. Es ist ein ergreifendes Schauspiel, wie ein hochbegabter Denker infolge einer haltlosen philosophischen Grundlage nun gerade wegen seiner tieferen Einsicht scheitern muß.

3. Ein anderer, Wundt eigentümlicher Vermittlungsbegriff ist seine Apperzeption. Es besteht die Tatsache, daß wir einen psychischen Inhalt zu klarer Auffassung bringen, die Aufmerksamkeit auf ihn richten können. Wundt darf das nicht erklären als die Tätigkeit eines Subjektes, nach Belieben seine Aufmerksamkeit auf einen Vorgang zu richten; denn es gibt für ihn ja keinen den Erlebnissen gegenüberstehenden Beobachter. Anderseits vermag er sich auch nicht mit dem vulgären Sensualismus abzufinden, der in der Aufmerksamkeit nur rein passives Geschehen erblickt, mit etwas größerer Intensität und gewissen Spannungsempfindungen. Wundt mag die psychische Tätigkeit nicht aufgeben. Nach seiner eigenen Erklärung sind für die Aufmerksamkeit gewisse Gefühle entscheidend, die einen stetigen Zusammenhang mit früheren und späteren zeigen und so die Grundlage für die Vorstellung eines dauernden Subjekts liefern. Wenn die äußeren Reize überwiegen, so besteht der Eindruck des passiven Hinnehmens.

Wenn dagegen weiter zurückliegende Anlagen ohne direkte Beziehung zu unmittelbaren Eindrücken die Richtung der Aufmerksamkeit bedingen, entsteht das Bewußtsein des selbsttätigen Erzeugens einer Handlung des Ich. Diese zweite Art der Apperzeption überwiegt in den intellektuellen Prozessen. Da entscheiden nicht die sich zufällig aufdrängenden Vorstellungen, kurz, die Assoziation, sondern es werden nach dem herrschenden Interesse, nach logischen oder ästhetischen Gesichtspunkten gewisse Vorstellungen zur Apperzeption gebracht; ein Wahlakt wird da durch Zwecke geleitet. — Die Gegner Wundts wenden ein, das bringe ja ein neues metaphysisches Prinzip in die Erklärung des Seelenlebens; neben der Assoziation werde ein dirigierender Wahlakt eingeschmuggelt. — Wundt antwortet: Die Apperzeption ist von der Assoziation nur dem Grade nach verschieden; der Wahlakt ist kein Eingriff von außen, betont nur die Mitwirkung der Gesamtheit der früheren Erlebnisse. — Zweifellos liegt hier die Konsequenz wieder auf seiten der Gegner Wundts; sicher leugnet keiner von ihnen, daß bei unserem Vorstellungsverlauf auch alle früheren Erlebnisse wenigstens indirekt mitwirken. Was hinter Wundts dunklen Ausführungen zugrunde liegt, ist offenbar seine intuitive Erkenntnis von der menschlichen Aktivität und Freiheit des Handelns, daß der Mensch nicht wehrlos dem Strom der Vorstellungen ausgeliefert ist, sondern daß er imstande ist, selbst den Gedankenlauf nach Zwecken zu leiten. Diese Überzeugung einer Freiheit kann Wundt nie aufgeben, sowenig sie mit den Prinzipien vereinbar ist, die er den Gegnern zugestanden hat. Es ist ein tragisches Verhängnis, daß er für eine edle Sache mit unbrauchbaren Waffen kämpft, da er den beherrschenden Geist mit ihnen leugnet.

4. Nur auf die letzte Fundamentalfrage jeder Weltanschauung sei noch ein Blick gestattet: auf die Unsterblichkeit. Die individuelle Unsterblichkeit verwirft Wundt, wie es seit Kants Leugnung der Beweise ja üblich geworden ist. Wundts eigene Gegengründe sind: die unsterbliche Seele wäre ja etwas Unveränderliches, führte also ein bewußtloses Dasein. Über das Mißverständnis in seinem Begriff der Unveränderlichkeit war schon die Rede. Weiter wird entwickelt, aus welchen trügerischen Vorstellungen der Unsterblichkeitsglaube in der Menschheit entstanden und gewachsen sei — von dem Wert dieser Geschichtskonstruktion war ebenfalls schon die Rede. — Die Förderung des persönlichen Glückes findet Wundt, wie andere vor ihm, sogar unsittlich, weil egoistisch. Endlich ist ja nach unserer ganzen Lebenserfahrung das geistige Leben an den Körper gebunden. — Ist also nach Wundt mit dem Tod

alles aus? Für den einzelnen wohl. Aber die geistige Entwicklung geht nicht unter. Würde die Welt des Geistes jemals aufhören, so läge nämlich eine unerträgliche Täuschung vor. Ein wachsender Reichtum geistiger Güter hätte dann immer mehr die berechtigte Erwartung auf weitere Entwicklung rege gemacht, um doch schließlich alles zu vernichten. — Wundt bemerkt sonderbarerweise nicht, daß die Unvergänglichkeit der geistigen Welt genau dieselben historischen und psychologischen Gründe gegen sich hat wie die individuelle Unsterblichkeit; wenn sie also gegen die Gesamtentwicklung nichts ausrichten, werden sie auch gegen die individuelle Unsterblichkeit wertlos sein müssen. Ja die Gründe für letztere sind ungleich stärker. Nur für sie gibt es eine Erfüllung der Sehnsucht nach Glück; nur sie ist ein zugkräftiges Motiv. Hat das Leben im Jenseits seinen wahren Wert, dann können alle irdischen Opfer ertragen werden. Sie kommen gegen jene Vergeltung nicht auf. Dagegen hat das Wundtsche Ideal keine Motivationskraft. Es ist nicht zu sehen, warum der einzelne den phantastischen objektiven Zwecken den eigenen Willen opfern soll. Der oft gehörte Vorwurf des Egoismus in der Hoffnung persönlichen Glücks braucht uns nicht zu schrecken. Denn der gepriesene absolute Altruismus, die absolute Selbstlosigkeit ist ein Idol, von dem schon Spencer nachwies, daß es, konsequent durchdacht, sich selbst aufhebt. Freilich darf man das Glück nicht wie die Sensisten in bloßer sinnlicher Lust sehen, was das Christentum auch nie getan hat.

Versuchen wir eine zusammenfassende Würdigung von Wundts Bedeutung, so können wir am kürzesten die eben geschilderte metaphysische Seite abmachen. Um kein falsches Bild zu zeichnen, bemerke ich, daß ich hier absichtlich auf manche angreifbare Punkte von Wundts philosophischer Lehre eingegangen bin, weil gerade sie gegen uns geltend gemacht werden. Sie sind aber natürlich nicht seine ganze Philosophie, sondern nur ein kleiner Teil. Aber auch wenn wir diese Weltanschauungsfragen allein beachten, dürften wir gern feststellen, daß Wundts Anschauungen uns in manchen Punkten doch noch näher stehen als die seiner Gegner. Wundt nimmt zeitlebens eine merkwürdige Mittelstellung ein zwischen dem Modenaturalismus und idealeren Anschauungen. Er wahrt sich eine wahrere Einsicht in die tieferen Zusammenhänge als seine Gegner. Da er die ganze Wahrheit nicht kennt, so gerät er freilich in häufige Widersprüche. Das vermag jedoch nicht, ihn in seinen tieferen Überzeugungen gänzlich zu erschüttern.

Aber in dieser metaphysischen Seite seiner Gedankenwelt, so hoch er sie selbst einschätzen mochte, liegt nicht entfernt die eigentliche zeitgeschichtliche Bedeutung Wundts. Die beruht vielmehr auf seiner Fachwissenschaft der experimentellen Psychologie. Sie hat er in hervorragender Weise gefördert und entwickelt sowohl durch Sammelarbeit und durch eigene Forschung als die auf sein Vorbild zurückgehende Arbeit der gelehrten Welt. An Exaktheit haben ihn manche noch lebende Psychologen übertroffen, an Umfang des Wissens und der Arbeitsleistung sicher keiner; deshalb feiert ihn die junge Wissenschaft mit Recht als einen ihrer Begründer und mächtigsten Förderer.

Josef Fröbes S. J.

Die »Schicksalsstunde« der preußischen Landeskirche.

In der Dezembernummer des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift haben wir über Unionsbestrebungen bei Protestanten berichtet. Die deutschen Kirchen der Reformation nahmen an der Genfer Tagung nur inoffiziell teil. Einer der deutschen Teilnehmer erklärte, daß man in Deutschland den Gedankengängen, die in Genf ausgesprochen wurden, noch nicht nähergetreten sei, und daß man gegen alle derartigen Bestrebungen ein gewisses Vorurteil habe. Man habe mit der „Union" nicht die besten Erfahrungen gemacht, und wenn schon die Verbindung zweier Kirchen zu einer mit solchen Schwierigkeiten verbunden sei, dann müsse man bei einer Union aller protestantischen Kirchen auf die größten Hindernisse stoßen. Außer diesem Grunde wird aber noch ein anderer als Erklärung herangezogen werden müssen für die Tatsache, daß Unionsbestrebungen bei den deutschen Protestanten nicht ein tiefgehendes Interesse erregen. Das ist die innere Zerrissenheit der reformatorischen Kirchen selbst. Ehe sie an eine Vereinigung mit andern Kirchen denken können, müssen sie sich im eigenen Hause Ordnung schaffen.

Die Notwendigkeit einer geschlossenen Einheit der Kirche ist dem Protestantismus nie recht zum Bewußtsein gekommen. Von seiner Gründungszeit an hat die Neigung zur Zersplitterung ihm im Blute gelegen, und viele protestantische Schriftsteller haben keine Bedenken darin gefunden, zu erklären, daß die Differenzierung ein Zeichen der Lebenskraft des protestantischen Bekenntnisses sei. Solange die Neubildungen sich im wesentlichen an das Evangelium hielten und vor allem an die Gottheit Christi, solange ferner die abweichenden Anschauungen nicht das innere Leben der betreffenden reformatorischen Kirche störten, hat man sich mit der Zersplitterung abgefunden. Schlimmer aber wurde die Sache, als seit dem 18. Jahrhundert die biblischen und historischen Disziplinen sich emanzipierten und die Dogmatik aus ihrer Stellung als Führerin des theologischen Denkens verdrängten. Die Dogmatik sank seit jener Zeit immer mehr im Kurswert und wurde immer mehr zur Sondermeinung der Theologenschulen. Darüber

sagt der protestantische Theolog Dunkmann: „Der ‚Historismus' verschlang alle Interessen des modernen Theologen, der seine dogmatische Sondermeinung so beifällig nebenher sich schnell konstruierte. Nichts war leichter als das. Wer historisch oder kritisch einigermaßen geschult war oder sich als solchen glaubte, der hatte auch naturgemäß seine dogmatische Überzeugung, die mit gründlicher Geringschätzung aller dogmatischen Arbeit der Vergangenheit anhob" (Reformation [1917] 354). Mit diesem Rückgang der Dogmatik verband sich das Anwachsen der Bedeutung des Laienelementes in der Führung der Kirche. Die Laien wollten eine methodisch ungeschulte Dogmatik. „Je weiter nach links, um so schroffer wurde das Laienelement bis zum Terrorismus, den die Theologen über sich ergehen lassen müssen", sagt derselbe Schriftsteller.

Wohin die Zurückdrängung der „Dogmatik" den Protestantismus heute geführt, brauchen wir hier nicht lange zu zeigen. Wer die protestantische Literatur unserer Tage verfolgt, stößt immer wieder auf beredte Klagen über die innere Zerrissenheit der Kirche der Reformatoren. Die religiösen und kirchlichen Anschauungen der heutigen Protestanten der deutschen Landeskirchen zeigen eine Buntscheckigkeit, die wohl kaum überboten werden kann. Schon vor dem Kriege, aber erst recht in demselben und nach dem Zusammenbruch des Summepiskopats sind diese Klagen an der Tagesordnung. So schreibt Dunkmann: „Die Kirche Preußens vereinigt die grundverschiedensten religiösen Richtungen und Überzeugungen, die durch unüberbrückbare Kluft getrennt sind" (a. a. O.). Wenn man wenigstens im Wesen der Religion einig wäre, könnte man sich vielleicht noch verständigen. „Aber selbst davon kann keine Rede sein. Gerade in diesen Fundamenten gehen die Anschauungen auseinander, gerade hier scheiden sich die Geister. Es ist die religiöse Lebensanschauung selbst, die trennt."

Mit sorgenschweren Herzen stehen die Führer der protestantischen Kirchen vor dieser Erscheinung, und sie fragen sich, wie diesem Prozeß der Selbstzersetzung Einhalt geboten werden kann.

Die Frage ist keine leichte. Ja wir wollen gleich klar und deutlich sagen, daß sie nach unserer Auffassung eine unlösbare ist. Eine einige Kirche kann nicht auf die Dauer erhalten werden, wenn sie nicht etwas objektiv Gegebenes als Norm anerkennt, an dem nicht gerüttelt werden darf. Ohne eine Autorität, die über den einzelnen steht und den einzelnen im Namen des absoluten Wesens befehlen kann, ist kein Gemeinschaftswesen auf die Dauer beständig. Die politische Erfahrung in Deutschland

während der letzten Jahre hat uns darüber einen traurigen Anschauungsunterricht gegeben, wie das auch protestantische Kirchenzeitungen oft genug anerkannt haben. Was aber von der politischen Gemeinschaft gilt, das gilt auch von der kirchlichen. Es ist der Weg der göttlichen Vorsehung, sich in der übernatürlichen Welt an die Wege der natürlichen anzuschließen. Der Protestantismus aber hat das Prinzip der freien Forschung und des Subjektivismus proklamiert. Diesen fehlt jedes gemeinschaftbildende Element, ja sie müssen notwendig zur Zersplitterung führen, solange sie keine äußere Norm anerkennen, an der sie sich orientieren können und müssen. Will der Protestantismus wieder zur geschlossenen Einheit zurückkommen, dann kann er das nur mit Darangabe eines Grundsatzes, der ihm als ein wesentliches Erbstück aus der Zeit der Auflehnung gegen die alte Kirche überkommen ist.

Nur wenige unter den heutigen Protestanten haben diesen einzig richtigen Weg eingeschlagen und damit den Pfad nach Rom wiedergefunden. Die meisten haben sich mit halben Maßregeln begnügt, die sicher keine dauernde Heilung des Übels bringen werden. Über einige dieser Vorschläge soll im folgenden berichtet werden, so wie sie in den letzten Jahren in der protestantischen Literatur zutage getreten sind. Auf Vollständigkeit der Darstellung machen wir keinen Anspruch.

Die Erörterungen über die herzustellende Einheit der protestantischen Kirche Deutschlands knüpften sich vor allem an einen Vortrag, den der Generalsuperintendent von Westfalen D. Zoellner auf der lutherischen Augustkonferenz 1916 hielt und der in der Allg. Evangel.-Luther. Kirchenzeitung 1916 abgedruckt wurde.

Zoellner geht von der heutigen Lage des Protestantismus aus. In diesem sieht er die Vertreter zweier Religionen, einer christlichen, „die an das Urchristentum anknüpfende Reformation", und einer humanistischen, „die letztens von der Stoa ausgehende Renaissance", die dem Buddhismus näher steht als dem Christentum. Die Kluft zwischen beiden habe der Krieg nicht überbrückt, sondern nur vertieft. „Auch die zweite Bewegung will heute Religion, Frömmigkeit sein, und zwar der alten überlegene Frömmigkeit." Darum stehen sich die beiden Richtungen heute gegenüber als zwei Religionen, als zwei Frömmigkeiten.

Es sei hier gleich bemerkt, daß dieses Wort von den zwei Religionen von vielen Seiten sehr übel vermerkt wurde. Aber es ändert am Sachverhalt nicht sehr viel, wenn man sagt, daß es eine unendliche Reihe von

Zwischenstufen zwischen den beiden Extremen gäbe, und daß die „Positiven" von heute nicht mehr das seien, was man früher darunter verstanden habe. Die Tatsache bleibt, daß im heutigen Protestantismus der alte Glaube in einer Auflösung begriffen ist, und daß neben den Orthodoxen eine große Menge von solchen leben, die die Grundsätze der Renaissance und des Historismus mit mehr oder weniger Konsequenz auf das Glaubensgut anwenden.

Wie ist es aber möglich, trotz dieser Gegensätze die Einheit der Kirche wiederherzustellen? Alle Versuche in dieser Richtung, die auf eine Verwischung der tatsächlich bestehenden Gegensätze hinauskommen, weist Zoellner ab. Auch die Berufung auf das historische Recht des Bekenntnisses löst nach Zoellner die Sache nicht. Die Erfahrung habe gezeigt, daß es unmöglich sei, alle diejenigen, welche mit besonderer Betonung auf der modernen Seite stehen, aus der Kirche auszuschließen, um so weniger, da die Instanz, welche die Lehrstühle der evangelischen Fakultäten besetzt, die Gleichberechtigung der Richtungen tatsächlich anerkannt hat und anerkennt. Geschichtliches Recht sei immer nur eine bedingte Größe. Dazu komme, daß die wirkliche Landeskirche in ihrem äußeren Bestande wesentlich mit aufrecht erhalten wird durch die Beiträge derer, die entschlossen auf der andern Seite stehen. Darum hätten sie auch ein Recht auf Prediger ihrer Richtung. An eine gewaltsame Ausschließung der Modernen habe bis jetzt niemand ernstlich gedacht, und freiwillig dächten sie in ihrer Gesamtheit auch nicht an eine Lostrennung von der alten Kirche. Für einen Austritt der bekenntnistreuen Glieder aus der Landeskirche wird man auch nicht viele Anhänger finden. „Wir wollen auch unsererseits die Volkskirche nicht aufgeben. Wir achten die Beziehungen, die sie uns zu unserem Volke gibt, mit ihren Arbeitsmöglichkeiten viel zu hoch, um anders als gezwungen zu weichen."

Die einzige Lösung scheint für Zoellner die zu sein, daß der Charakter der Landeskirche als Bekenntniskirche aufgegeben wird. „Was wir tatsächlich nicht mehr haben, nicht mehr haben können, nicht mehr zurückgewinnen können, das müssen wir den Mut haben, auch der Form nach aufzugeben." Die Kirche muß daher Minoritätsgemeinden anerkennen, sowohl solche, die auf dem alten Boden stehen, als auch solche, die sich zur modernen Weltanschauung bekennen.

„Statt der Landeskirche als Bekenntniskirche, die wir tatsächlich gar nicht mehr in vollkommener Geltung haben und haben können, werden wir

eine evangelische Bekenntnisgemeinschaft in der organisierten Landeskirche bekommen. Diese Bekenntnisgemeinschaft zu stärken, das wird unsere wichtigste Aufgabe in der Zukunft sein. Zu ihrem Nutzen werden wir gut tun, manche Zäune niederzulegen, manche Gräben wenigstens zu überbrücken. Was in dem geschilderten großen Gegensatz auf die eine Seite des Evangeliums gehört, das soll sich da auch zusammenfinden. Man kann auf diesem Grund gemeinsam stehen und doch eine verschiedene Theologie haben." „Bei der Notwendigkeit der Scheidung auf dem eigentlich religiösen Gebiete bleibt doch alles das gemeinsam, was auf dem Gebiete des sog. Kultur-Protestantismus liegt. Wenn es sich z. B. um Gewissensfreiheit oder um nationale oder um manche kulturelle Aufgaben handelt, da werden wir Gebiete finden, auf denen wir zusammengehen können."

Als Zoellner diese Anschauungen zum ersten Male vortrug, fand er ziemlich übereinstimmende Ablehnung. Den Ausgang gab ein dogmatischer Gesichtspunkt, daß nämlich eine Kirche, die kein bestimmtes und klares Bekenntnis mehr habe, überhaupt keine Kirche mehr sein könne. Auch die Presseäußerungen waren im allgemeinen ablehnend, soweit die positiven Theologen in Frage kamen. Sehr energisch schrieb z. B. Emanuel Bohwinckel in der „Reformation" (1916, 602):

„Je länger desto mehr lehnt sich unser Innerstes gegen eine solche Losung auf, deren Verwirklichung in unserem Volke bedeuten würde, daß in derselben Kirche und in demselben Kirchengebäude neben dem einen Gott und dem einen Christus die Nichtse offiziell anerkannt sind. Die biblische Vollwahrheit des Evangeliums ist und bleibt von ihrem innersten Zentrum an bis auf die Peripherie ein absoluter Grundsatz und darum die Todfeindin aller heidenmäßigen Religionsrelativismen und -synkretismen. . . . Die Gotteshäuser mit der Geißel der Wahrheit zu reinigen, das ist eine andere Losung für die Gottesknechte, als zu sagen: ‚Was wir tatsächlich nicht haben, nicht mehr haben können, nicht mehr zurückgewinnen können, das müssen wir den Mut haben, auch in der Form preiszugeben.'"

Und an einer andern Stelle sagt derselbe positive Theologe:

„Die deutsche Theologie ist die größte Gefahr der deutschen Kirche." „Durch den Glauben müssen wir wieder wie die Väter in den Himmel hineinsehen, wo der Stuhl Gottes ist und das Lamm." „Die modernistische Theologie der evangelischen Kirche hat aus dem unausforschlichen Reichtum Christi eine ausforschliche Armut Jesu gemacht" (Reformation 1917, 206 f.). Ähnlich äußerte sich Ernst Bunke (Reformation 1917, 74 ff.). Er weist

mit Entschiedenheit auf das hin, worauf es ankommt beim Streite der Richtungen. Das Wort vom „Herrn" Jesus, in dem viele die Einheit der widerstreitenden Parteien suchen, sei eine abgegriffene Münze. Wolle man für die Menschen von heute in begrifflicher Klarheit reden, dann müsse man von der Gottheit Christi reden. Dann wisse jeder, woran er sei, ob er ja oder nein sagen solle. Er erinnert an ein Wort, das Professor Schlatter bereits 1895 gesprochen: „Der Gegensatz läßt sich in folgende Formel fassen: Was soll aus der Kirche werden? Eine Vereinigung derer, welche Heroenkult mit Jesus treiben, oder die Gemeinde derer, die an ihn glauben." Das eine sei die Religion des Menschen, der sich schließlich selbst erlöst; das andere die Religion des armen Sünders, der mit dem alten Liede spricht: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid." Eine endgültige Auseinandersetzung zwischen den Richtungen sei nicht zu umgehen. „Beieinanderbleiben können sie auf die Dauer nicht."

Vollständig ablehnend äußerte sich auch auf der Düsseldorfer Generalversammlung der rheinisch-westfälischen Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses vom 20. November 1916 der bekannte Herausgeber des protestantischen Kirchlichen Jahrbuches, Pastor Schneider. Aus den langen Darlegungen (s. Reformation 1917, 92 f. und 104 f.) heben wir nur einiges hervor. Wenn es kein bestimmendes Bekenntnis mehr gäbe, könne kein Mensch verhindern, daß auch Unitarier und Monisten, ja schließlich selbst Atheisten zur Kirche gehörten. Es würde wohl dazu kommen, daß die Gelder der Kirche dazu dienen müßten, einen monistischen Professor zu besolden oder einen atheistischen Tempel zu erbauen. Eine endgültige Lösung des Problems seien die Vorschläge Zoellners auch nicht. Nach hundert Jahren würden die Zustände genau so sein wie heute, nur daß man dann keine evangelische Kirche mehr hätte.

Vergebens sucht man in diesen und andern Darlegungen der orthodoxen Theologen eine tiefere Begründung, weshalb die Kirche eine sein muß, oder ein Eingehen auf die Ursachen der tiefen Zersplitterung des modernen Protestantismus. Die vorgebrachten Gründe gegen Zoellner sind berechtigt, wenn sie sich auf theologische Annahmen stützen, wie sie die katholische Kirche kennt. Wenn man annimmt, daß Christus eine Kirche gestiftet hat, die den von ihm ihr anvertrauten Glaubensschatz bis zum Ende der Tage bewahren soll und mit der dazu nötigen Autorität ausgestattet ist, wenn die Heilige Schrift das unfehlbare Gotteswort ist, an dem nicht gedeutelt werden darf,

und deren Sinn klar und bestimmt von der Kirche autoritativ erklärt werden kann, dann ist die Berufung auf die Gottheit Christi und die Notwendigkeit des Bestehens einer einigen Kirche berechtigt. Wo aber diese Grundlagen aufgegeben sind, fällt auch das darauf gegründete Gebäude. Daß aber Christus eine einige Kirche mit einem gewissen Lehrinhalt gestiftet habe, und daß die Heilige Schrift eine unfehlbare Wahrheit enthalte, nehmen heute nur noch wenige unter den Protestanten an, und diese wenigen finden sich nur unter den sog. Laien-Orthodoxen, nicht aber unter den Theologen, auch nicht unter den positiven. So schreibt z. B. Bunke: „Weder bei den Lutheranern, noch bei den Positiv-Unierten, noch bei den Reformierten wird jemand von Partei wegen als liberal hingestellt, weil er zu der Heiligen Schrift eine in den Augen mancher Christen ‚freie und kritische Stellung' einnimmt." Wenn man aber an der Bibel nach freiem Ermessen deuteln darf, dann sieht man nicht ein, warum man das nicht auch in Kirchenfragen darf oder bezüglich des Christusproblems. Da heißt es: Entweder—oder.

Eine Art von Verteidigung der Zoellnerschen Vorschläge vom positiven Standpunkt aus versuchte K. Dunkmann (Reformation 1916, 567 ff.; 1917, 185 f. 347). Seine Auffassung der Ideen Zoellners ist folgende: „Eine Kirche, wie die preußische Landeskirche, hat, zu Recht bestehend, das Bekenntnis im überlieferten Sinne zur Basis. Hier aber ist durch die Entwicklung der Geschichte gegenwärtig ein unhaltbarer Zustand geschaffen. Diese Kirche hat tatsächlich, ebenso zu Recht bestehend, eine große Anzahl von Gliedern, die mit jenem geschichtlichen Bekenntnis unheilvoll zerfallen sind. Ergo muß sich der Rechtszustand ändern. Wir kommen aus dem schlimmsten Wirrwarr nicht mehr heraus. Wir müssen jetzt endlich Schritte tun, damit diesem Wirrwarr ein Ende gesetzt wird. Dies war der Sinn, wenigstens wie ich ihn auf der Augustkonferenz verstanden habe. Aber von einer Preisgabe des Bekenntnisses überhaupt und von einer Auflösung der ‚Kirche' überhaupt war gar keine Rede. . . . Zoellner will offenbar die ‚Kirche' im Sinne des Glaubens und das ‚Bekenntnis' im gleichen Sinne dadurch retten, daß er beide aus der jetzigen Umklammerung eines rechtlichen Zustandes befreit, der für sie im höchsten Grade gefährlich geworden ist." Der Sinn dieser Argumentation ist nicht ganz klar. Dunkmann gibt zu, daß die Kirche einen unwandelbaren, übergeschichtlichen Glaubensinhalt haben müsse. Das „Bekenntnis" kann aber nur der Ausdruck dieses Glaubensinhalts sein, entweder des ganzen oder eines Teiles

desselben. Als solcher mag es „zeitgeschichtlich" veranlaßt sein und auch in der Form den Charakter der Zeit, in der es entstanden, an der Stirne tragen. Aber es muß doch wahr sein, d. h. einen absoluten Wert haben. Wenn das aber der Fall ist, dann kann eine Kirche, die rechtlich ein bestimmtes Bekenntnis hat, dieses nicht ändern, ohne aufzuhören, das zu sein, was sie früher war, und ohne in Irrtum zu fallen. Dann können auch nicht in ihr rechtlich einige oder gar viele einem andern Bekenntnis anhangen. Wenn mehrere Bekenntnisse, die sich widersprechen, innerhalb derselben Kirche trotzdem zugelassen werden, dann wird damit die eine Kirche aufgelöst und in mehrere geteilt.

Daß die protestantische Kirche ohne dieses verzweifelte Mittel „völlig machtlos" würde, ändert an dieser Tatsache nichts. Das sollte höchstens die Frage aufwerfen, woher es kommt, daß man ohne dieses Mittel die Kirche nicht retten kann. Damit würde man allerdings zu Gesichtspunkten kommen, die der katholischen Theologie im Gegensatz zur protestantischen eigen sind.

Dunkmann hofft, daß die verschiedenen Richtungen hinsichtlich der religiösen Zersplitterung zu einer Verständigung kommen werden. Diese hofft er auf dem neutralen Boden der wissenschaftlichen Arbeit zu errichten. „Es wird und muß die theologische Zukunftsaufgabe sein für den Protestantismus, daß die Parteien, die sich bis vor Ausbruch des Krieges so leidenschaftlich befehdet haben, ihre Aufmerksamkeit auf das religionsphilosophische Grundproblem hinwenden, um sich über dasselbe zu verständigen. Nur von hier aus läßt sich dann weiterhin die Grenzlinie ziehen, die das überlieferte kirchliche Dogma als mehr oder weniger revidierbar erkennen läßt" (Reformation 1917, 185). Bei aller Achtung vor religionsphilosophischen Studien, zur Lösung der großen Frage nach der Einheit der Kirche Christi reichen sie nicht aus. Dazu bedarf es eines Größeren als der Wissenschaft. Nur die Berufung auf Christus, den wahren Gottessohn, und sein unfehlbares Wort und das Vertrauen auf seinen Beistand im Laufe der wechselvollen Menschheitsgeschichte. Wo nur Menschenwitz an der Arbeit ist, da wird es immer heißen: Quot capita, tot sensus, vor allem in religiösen Fragen, wo die menschliche Leidenschaft mehr als anderswo den Verstand verdunkelt.

Im Lager der Liberalen fanden die Vorschläge Zoellners vielfach begeisterten Anhang. Schon 1913 hatte einer der Extremsten, Artur Bonus, in einer Zuschrift an die „Christliche Welt" gesagt: „Wir sind nicht

liberal aus allgemeinem Freiheitsdusel, wir würden auch kräftige Bindungen freiwillig auf uns nehmen, nur müßten wir wissen, daß es sich lohnt. Wir müssen Ideale sehen, die höher sind als die knechtselige Hurrareligion unserer Kaisergeburtstags-Gottesdienste und das gedankenlose Geschimpfe auf die Sozialdemokratie. Die jetzige Kirche . . . empfinden wir als Parteikirche mit unterwertigen Idealen. Das senile Poltern, mit dem sie ihre Bindungen durch keine stärkeren Gedanken zu begründen weiß, als den, daß sie eine historische Größe sei, Hüterin der Tradition und vor allem Besitzerin des juristischen Rechts, das imponiert uns nicht genug, um dafür unsere Freiheit hinzugeben." Er verlangt „die freie Volkskirche mit dem gleichen religiösen Recht für alle, . . . damit das religiöse Leben, das wirklich da ist, sich wirksam aussprechen kann und so ein Neues und Besseres sich zu bilden vermag" (1916, Sp. 66). Wenn darum jetzt ein Vertreter der Positiven den Liberalen dieses Recht freiwillig anbietet, konnte es diesen nur erwünscht sein.

Das um so mehr, da sie eine Trennung von der Landeskirche auf jeden Fall vermeiden möchten. Erich Förster sagt, daß „die Anhänger der modernen Weltanschauung ihre innere Gemeinschaft mit dem gemeinchristlichen, reformatorischen Glauben, ihre Gebundenheit an das Erbe der Kirche, ihre dankbare Verpflichtung gegen die religiösen Schätze der Vergangenheit viel stärker empfinden als ihre Abweichung von der Theologie der Väter, von den Dogmen der Kirche und auch von manchen Berichten der Heiligen Schrift" (Christl. Welt 1916, Sp. 770).

In diesem Punkte sind die Liberalen konsequenter als die Positiven. Die folgerichtige Auslegung der Grundsätze der Reformation muß zu einer Theologie führen, die der der Liberalen entspricht. Vom protestantischen Standpunkt aus sind sie vollständig im Recht, wenn sie eine Bekenntniskirche im Sinne der Positiven verwerfen und dabei eine Ausscheidung aus der Kirche der Reformatoren ablehnen. Nach Förster würde eine Trennung auch nicht viel nützen. Nach einem Jahrhundert — und man kann wohl sagen, noch viel eher — würde der alte Gegensatz innerhalb der neuen Kirchen doch wieder da sein.

Mit Recht weisen die Liberalen darauf hin, daß, wenn das Bekenntnis als rechtmäßig verpflichtend anerkannt werde in der Landeskirche, das im vollen Umfange geschehen müsse und entsprechend der ursprünglichen Bedeutung. Es müsse gelten nicht nur als Gesetz für die Lehrer der Kirche, sondern auch als Zeugnis der Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Stellung

habe aber das Bekenntnis selbst bei den Orthodoxen längst verloren. „Die Abweichungen unserer vermeintlichen Orthodoxie", schreibt Ewald Stier in der Christl. Welt 1918, Sp. 5, „sind seit Gottschicks gründlicher Schrift über die Unkirchlichkeit der kirchlichen Theologie so oft nachgewiesen worden, daß es sich erübrigt, darüber noch Worte zu verlieren." Keiner der Altgläubigen betrachte heute mehr das Bekenntnis als für Laien rechtsverbindlich und wage daraus die Folgerungen zu ziehen.

Ferner weisen die Liberalen darauf hin, daß durch die preußische Union bereits zwei Bekenntnisse als gleichberechtigt innerhalb der Landeskirche anerkannt worden seien. Es sei nur folgerichtig, wenn man diese Gleichberechtigung weiter ausdehne. Und in der Tat, wenn zwei Bekenntnisse, die sich in manchen Punkten widersprechen, innerhalb derselben Kirche als wahr angesehen werden können, dann sieht man nicht ein, weshalb die „Wahrheit" nicht noch etwas buntscheckiger sein kann. Nachdem einmal dieser verhängnisvolle Schritt getan ist, muß man den Liberalen beistimmen, wenn sie den Altgläubigen das Recht absprechen, ihrem Bekenntnis alleinige Anerkennung zu verschaffen. „Das Bekenntnis, das de iure noch besteht, hat de facto seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit verloren", schreibt E. Stier an der angegebenen Stelle, „und es ist unmöglich, sie ihm wieder zu verschaffen. Auch nicht durch ein Irrlehre-Gesetz. Das ist die Not der Bekenntniskirche, ihre innere Unwahrhaftigkeit, die nach Abhilfe schreit." Aus diesen Gedanken heraus bezeichnet W. Stapel (Christl. Welt 1917, Sp. 718) das Bekenntnis als den „Sündenfall der Kirche", als den „seelenmordenden Götzen", der sich auf den Thron Gottes gesetzt habe.

Der Ruf „Los vom Bekenntnis" als Forderung für die Landeskirche ist daher in den letzten Jahren in den liberalen Zeitschriften immer wieder erhoben worden. In der Begründung wurde vielfach ein Gedanke hervorgehoben, der den Liberalen mit vielen Orthodoxen gemeinschaftlich ist: der Ruf nach der Volkskirche. Die preußische Landeskirche ist vielfach zur „Pastorenkirche" geworden, d. h. sie hat ihre aktiven Anhänger nicht mehr bei der Masse des Volkes, das in sie hineingeboren wurde, sondern nur noch bei den Pastoren und einem engeren Kreise ihres Anhanges. Die Kirche soll wieder die weiten Kreise des Volkes interessieren, soll wieder eine Macht werden, wie es die katholische Kirche heute noch ist. In diesem Gedanken treffen sich Orthodoxe und Liberale. Beide kommen auch überein in der Überzeugung, daß es heute unmöglich ist, dieses Ziel zu erreichen,

wenn man das Bekenntnis zu einem verpflichtenden Teil der Kirchenmitgliedschaft macht. Die traurige Lage, in die der Umsturz mit seinen Begleiterscheinungen die protestantische Kirche in Preußen versetzt hat, hat das ihrige dazu beigetragen, diesem Gedanken eine alles überragende Bedeutung zu geben. Die Schaffung der Volkskirche erscheint vielen Protestanten heute eine wichtigere Aufgabe als die Rettung des Bekenntnisses.

Und doch, ohne irgendein Bekenntnis kann keine Gemeinschaft auf die Dauer bestehen, und wäre es auch nur ein Zweckverband nach dem Muster Zoellners. Das sehen die meisten heute wohl ein und suchen daher nach irgendeiner Formel, die rechts und links, positiv und liberal unter einen Hut bringen kann. Man muß doch schließlich sagen können, wodurch sich die protestantische Kirche von andern Kirchen unterscheidet und worin ihre Daseinsberechtigung besteht. Damit ergibt sich trotz allem die Notwendigkeit, irgendein Bekenntnis zu schaffen, das allen Mitgliedern der Kirche zusagt und alle Richtungen befriedigt. Sachlich mag man dieses verlegen, wohin man will, in das Intellektuelle, Moralische oder rein Gefühlsmäßige, schließlich muß es doch einen intellektuell deutbaren Satz geben, der das Einigende ausspricht, und alle Mitglieder der Gemeinschaft müssen sich auf diesen einigen. Inhaltlich wird sich ein solcher Satz von den alten Bekenntnissen unterscheiden, aber er wird doch ein „Bekenntnis" bleiben.

Tatsache ist, daß alle, Positive sowohl wie Liberale, nach solch einem Bekenntnis suchen, das alle befriedigen soll. Worin das besteht, darüber gehen die Ansichten auseinander.

Viele glauben es in der Formel „Christus der Herr" gefunden zu haben. Was man sich darunter vorzustellen hat, ist allerdings schwer zu sagen. Wir haben oben bereits ein Wort Bohwinckels zitiert, der die Zweideutigkeit dieser Phrase hervorhebt. Mit ihm kann man sowohl den Glauben an die Gottheit Christi als den „Heroenkult" decken. Selbst der Atheist kann sich auf diese Formel festlegen, ohne seiner Auffassung etwas zu vergeben.

Nach W. Stapel kann das einzig Bindende die Tatsache sein, daß wir Kinder Gottes sind. Darin allein bestehe die wahre Religion. In welchem Sinne das zu verstehen ist, geht aus den Worten hervor, die er zur Erklärung beifügt: „Wer an die Stelle dieses Wesenszusammenhanges mit Gott ein bloßes Glauben an die Vorstellung ‚Gott' und einen Glauben daran, daß dieser Vorstellung irgendeine Wirklichkeit entspreche, setzt, der mag wohl ein guter und wahrhafter Mensch sein, religiös wahrhaftig

ist er nicht. Er täuscht sich und andern ein Sein vor, das nicht ist" (Christl. Welt 1917, Sp. 718).

Erich Meyer (ebd. 1916, Sp. 826) sieht das einzig Einende in dem „Einklang des Glaubens", „der weithin in unsern evangelischen Kirchen Menschen verschiedensten Glaubens und mannigfaltigster praktischer Lebensaufgabe miteinander verbindet". „Verbinden soll alle der Glaube an die Kirche, wie wir Evangelische sie verstehen als die Stätte, wo trotz aller Menschlichkeit das Evangelium verkündet und Gottes Weg im Alltag des Lebens zu gehen versucht wird." Wie das aber möglich ist, trotz der Verschiedenheit des Glaubens die Einheit zu pflegen, sagt Meyer uns nicht.

Rade (Christl. Welt 1917, Sp. 351) klagt über die Abnahme des Geistes der Gemeinschaft innerhalb der protestantischen Kirche. Man fliehe förmlich das Gemeinschaftsideal und die Gemeinschaftspraxis. Das Bekenntnis stehe der Gemeinschaft entgegen. Darum fordert er die „Ethisierung der Kirche". Man müsse den Schwerpunkt aus dem Gebiet des Intellekts in den der Gesinnung legen (Rade, Die Kirche nach dem Kriege, Tübingen 1915, Mohr).

Ähnlich äußert sich Paul Graue (Christl. Welt 1917, Sp. 388). Bei den Positiven sieht er „dogmatische Rechthaberei und eigensinnigen Doktrinarismus". Schon im Neuen Testament sei ein doppeltes Evangelium gepredigt worden, ohne daß darüber die Einheit des Geistes und der Gemeine zerstört worden sei. Der „Unglaube" sei auf seiten der Positiven, weil sie das Evangelium nur dort finden wollen, wo die vorgeschriebenen handfesten Formeln, genau umfriedigte sinnliche Vorstellungen seien. Christus habe nicht ein „verstandesmäßiges oder vorstellungsmäßiges" Verhalten gefordert, sondern Gesinnung, ein bestimmtes Verhalten der Herzen, eine seelenhafte Innerlichkeit ohne äußeres Abzeichen. Die Dogmenkirche müsse beseitigt und durch die Gesinnungskirche ersetzt werden. Die einzig richtige Wesensbestimmung des Christentums sei: „Ergriffenheit durch den Lebensgeist Christi." Worin allerdings dieser Lebensgeist besteht, wird nicht dargelegt, und doch käme darauf alles an[1].

[1] Von Theologen dieser Art, die eine Stellung des Glaubens nach der andern räumen und sich auf das rein Subjektive zurückziehen, sagt mit Recht der verstorbene Freidenker Adolf Weißler: „Indem sie sich im letzten Grunde auf das nicht weiter erklärbare religiöse Erlebnis zurückziehen, geben sie in Wahrheit jeden Anspruch auf die Überzeugungskraft ihrer Lehre preis. Denn wenn Religion nur für den eine Wahrheit ist, der sie erlebt, ... so ist sie nicht objektive Wahrheit." (Preußische Jahrbücher Bd. 183 [1921, Februar], S. 218.)

Wie weitherzig man sich von gewisser Seite die dogmatische Toleranz der Volkskirche denkt, zeigt eine Aussprache in der „Christl. Welt". In der Nummer vom 24. Juni des vorigen Jahres hatte jemand ein Bekenntnis abgelegt unter der Überschrift: „Woran ich nicht mehr glaube." Darin heißt es: 1. „Ich kann nicht mehr glauben, daß es eine Gewißheit sei, daß Gott die Welt erschaffen hat." 2. „Ich kann nicht mehr glauben, daß Jesu Kreuzestod irgendeinen Einfluß haben sollte auf die Vergebung der Sünden." 3. „Ich kann nicht mehr an die Gewißheit eines ewigen Lebens glauben." Daran wird die Frage geknüpft: „Da ich sonach an drei Grundbestandteile der christlichen Lehre nicht mehr glaube, erscheint es mir zweifelhaft, ob ich mich noch als zugehörig zur christlichen Kirche, und sei es auch nur die verhältnismäßig freie Gemeinschaft der neuen evangelischen Volkskirche, betrachten darf, ob es nicht vielmehr meine Pflicht ist, aus jeder kirchlichen Gemeinschaft auszutreten." In der Nummer vom 8. Juli finden sich drei Antworten auf diese Frage. Die erste lautet: „Zur christlichen Kirche kann gehören, wer Jesus Christus in seinem Leben nicht entbehren möchte." Der zweite Korrespondent schreibt: „Es gibt Zeiten, wo Mangel an Glauben (Unglaube) wahrhaftiger ist als Glaubenslehren. Ja, Glaubenslosigkeit ist notwendig! Gott braucht sie. . . . Darum muß auch die Kirche sie ertragen." Und der dritte schreibt: „Ich glaube richtig zu fühlen, wenn ich sage: Sie stehen im Gottesglauben und schließen sich an Jesus, also gehören sie in die christliche Kirche. Darum noch einmal: Bruder, sei willkommen!"

Daß man angesichts solcher Erscheinungen mit Recht von einer „Schicksalsstunde" der preußischen Landeskirche sprechen kann, wie es die „Christl. Welt" (1920, Sp. 793) nach andern tut, bedarf keines weiteren Beweises. Von der Fülle des christlichen Lebens, das in der katholischen Kirche noch heute kräftig pulsiert, ist kaum etwas übrig geblieben. Nur noch ein ganz dünner Faden verbindet die heutige protestantische Gemeinschaft mit dem Geiste, der in den Evangelien lebt, der einen hl. Paulus erfüllte und der die Martyrer in den Tod begleitete. Und nichts garantiert dafür, daß selbst dieser letzte Rest dauernd sei.

Bei dieser Lage der Dinge ist es im Grunde ein trauriges Zeichen des Zerfalls, wenn in den Berichten über den Dresdener Kirchentag vom September des vorigen Jahres nicht genug die „Einmütigkeit" hervorgehoben werden konnte, mit der die Vertreter der verschiedensten Richtungen sich dort begegnet seien (vgl. z. B. „Reichsbote" Nr. 438, 7. Sept. 1920).

Wo so unendlich wichtige Fragen wie die der Gottheit Jesu Christi und der göttlichen Offenbarung an die Menschheit in Frage stehen, da ist jede Einmütigkeit in Nebenfragen eine Täuschung oder eine Verblendung, die von den unheilvollsten Folgen sein muß, solange man in der Hauptfrage diametral entgegengesetzte Auffassungen zuläßt. Tatsächlich war es ein Sieg des Unglaubens über den Glauben innerhalb der Landeskirche, der sich auf die Dauer bitter rächen wird.

Der für die Positiven verhältnismäßig günstige Ausgang der letzten Kirchenwahlen ändert an diesen Tatsachen nichts. Er zeigt höchstens, daß der christliche Glaube bei manchen Anhängern der Kirche der Reformatoren noch tiefer sitzt, als man nach der Verfassung der offiziellen Kirche erwarten darf. Durch diese glückliche Inkonsequenz ihrer Anhänger hat sich die protestantische Kirche bis heute erhalten; ohne sie wäre sie längst in sich zerfallen. Dazu kommt, daß der hohe Prozentsatz der positiven Stimmen sich teilweise dadurch erklärt, daß von den Wahlberechtigten sich nur ein geringerer Teil in die Wahllisten hat einschreiben lassen bei den politischen Wahlen. Die Listen stellten also schon eine Auslese dar (s. „Eiserne Blätter" 2. Jahrgang, Nr. 32, 6. Februar 1921, S. 509). Daß die „liberalen" Massen besonders eifrig gewesen seien, sich ihr Wahlrecht zu sichern, ist bei der kirchlichen Einstellung dieser Kreise nicht anzunehmen.

Sehr bezeichnend ist, was in diesem Zusammenhang die „Münchener Post" in Nr. 22 vom 28. Januar dieses Jahres schreibt: „Wenn bei den letzten Berliner Kirchenwahlen sich die Positiven noch halten konnten, so kommt das sicherlich zum größten Teile daher, weil die Parole zur Betätigung der in der Kirche verbliebenen Sozialdemokraten diesmal noch nicht weit in die Massen gedrungen ist." Das heißt doch wohl: es hängt schließlich von den sozialdemokratischen, d. h. den dem positiven Christentum feindlichen Arbeitermassen ab, ob die protestantische Kirche positiv oder liberal sein soll. Mit andern Worten: an Stelle eines unfehlbaren Lehramts wird einmal die „Diktatur des Proletariats" entscheiden, ob die Kirchen der Reformatoren den Glauben an die Gottheit Christi endgültig über Bord werfen. Die protestantische Kirche hat kein inneres Prinzip, das diesen Ausgang verhindern könnte.

Mehr der Wahrheit entsprechend scheint uns die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" die Lage aufzufassen, wenn sie am 7. Januar 1921 schreibt: „Man hat viel ‚organisiert', hat fröhlich auf Hoffnungen gebaut; aber hatte man den nötigen festen Grund unter den Füßen, und

nicht vielmehr oft losen Sand, so daß man sich fast wundern konnte über die Getrostheit der Bauleute? Wir glauben nicht fehlzugreifen, daß mancher der Einsichtigen sich sorgte, ob denn all das Beraten und Organisieren die Zeit und Mühe wert war angesichts des schwankenden Bodens.“ „Prüft man . . . die Neubauten, so will manchem das Herz schwer werden. Man sagt von ‚Einmütigkeit‘. War es Einmütigkeit des Glaubens oder Einmütigkeit des Buchstabens? War es das Ergebnis eines freudigen, kraftvollen: So glauben, so lehren, so bekennen wir? oder oft der Abschluß eines mühseligen Handelns und Verhandelns, eines Feilschens um das Wort? Es gibt zu denken, daß, soweit es das Innere angeht, im ganzen niemand befriedigter von den Resultaten war als die Neuprotestanten. Davon kann keine Rede sein, daß diese sich gewandelt hätten; dazu sind sie viel zu sehr Männer der Überzeugung. Sie lehnen nach wie vor die Heilstatsachen ab, an die die Kirche von Anfang an geglaubt hat. . . . Das sind ihnen ‚dogmatische Klügeleien‘, und mehr als eine Preßstimme erklärte mit hellaufflammendem Zorn, daß dogmatische Bindungen nun und nimmer in der neuen Kirche Raum finden dürften. Dennoch ist man eins geworden. . . . Man glaubt vor einem Rätsel zu stehen.“

Und in der Nummer vom 14. Januar dieses Jahres schreibt dieselbe Zeitschrift: „Ein Weg ist noch vor uns, ein Ziel, eine neue Zeit, größer als die vorige war. . . . Der Weg heißt: Völliger Bruch mit allen Kompromissen und Erneuerung des Bundes mit Gott. . . . Die Welt betrügt uns immer; durch Nachgeben kommen wir von Verlust zu Verlust, bis endlich Gott uns selbst wegwirft als ein Salz, das niemand nütze ist. Man müßte endlich aufhören, mit allerlei Künsten um das Volk zu werben, mit Änderungen im Gottesdienst, mit ‚Gemütlichmachung‘ des Gotteshauses.“

Dem stimmen wir vollständig bei. Aber der erste Schritt in dieser gefährlichen Richtung wurde vor 400 Jahren getan, als Luther das Kirchenrecht feierlich verbrannte und die freie Forschung an die Stelle der kirchlichen Autorität setzte. Nur wenn man da heilend eingreift, wird man dem weiteren Verfall des Christentums Einhalt gebieten.

Heinrich Sierp S. J.

Der hl. Franz Xaver in Miyako.

Eine geschichtliche Untersuchung zum Teil nach ungedruckten Quellen.

Miyako[1], von 794 bis 1868 der Sitz des Mikado, unter den Ashikagas (1338—1573) auch die Residenz der Shōgune, einst der religiöse, geistige, künstlerische und industrielle Mittelpunkt Japans, ist heute eine trauernde, vereinsamte Witwe. 1590 verließen sie die Shōgune, und als nach dem Sturz der Tokugawa (1868) der wieder zur Herrschaft gelangte Mikado nach Tokyō übersiedelte, war seine einstige, über tausendjährige Residenzstadt doppelt verwaist. Auch die Abschaffung des Buddhismus als Staatsreligion zugunsten des Shintoismus unter der neuen Ära trug dazu bei, der alten Metropole der Buddhisten ihren mittelalterlichen Glanz zu rauben.

Aber als Stadt der großen Erinnerungen, wo jeder Stein von vergangenen Helden und Heldentaten zu erzählen weiß, ist Miyako auch heute noch jedem Japaner heilig, und heilig ist sie auch uns wegen der großen Apostelgestalten, die dort gewirkt, und der christlichen Helden, die dort für ihren Glauben gelebt und gelitten haben; heilig auch als Stadt der Sehnsucht und des Schmerzes für den ersten Apostel Japans, der ihre brandgeschwärzten Tore im Januar des Jahres 1551 betrat, den hl. Franz Xaver.

Miyako, die Kaiserstadt mit ihren hochberühmten Universitäten, war das Ziel, das Xaver vor Augen schwebte, als er in kühnem Wagemut seine geistliche Eroberungsfahrt nach dem Lande der aufgehenden Sonne unternahm. Von ihren Mauern träumte er, wenn er auf die glänzenden Segel der Dschunken sah, die sich in der stillen, blauen Bucht von Kagoshima[2]

---

[1] Die Stadt wird verschieden benannt: Kyōto (chinesisch: Hauptstadt), Miyako (japanisch: Hauptstadt), Saikyō (Westliche Hauptstadt) usw. Wir folgen der üblichen englischen Schreibweise japanischer Namen, wie sie sich z. B. in E. Papinot, Historical and Geographical Dictionary of Japan, Tōkyō 1909 findet. Für die ausführlichen Titel der in dieser Arbeit angeführten Werke verweisen wir auf die Bibliographie in A. Brou, St. François Xavier (Paris 1912) t. I, p. 10 ff. Abkürzung: HB = Handschriftenband im Besitz der Gesellschaft Jesu.

[2] Hauptstadt Satsumas im Süden Kyūshūs. Hier betrat Franz Xaver am 15. August 1549 den Boden Japans.

zur Ausfahrt blähten, und oft wandte sich sein Blick zu den hohen Schneebergen Kyūshūs, deren dunkelblaue Massen ihm drohend den Weg zur Märchenstadt des Nordens zu versperren schienen.

Was man Xaver von Miyako erzählte, war freilich auch geeignet, die Sehnsucht seines eroberungsmutigen Apostelherzens zu entflammen[1].

„Wir kamen hierher", schrieb der Heilige am 5. November 1549 aus Kagoshima an seine Mitbrüder in Indien, „als die Winde ungünstig waren, um nach Miaco zu fahren. Es ist die Hauptstadt Japans, wo der König wohnt und die vornehmsten Herren des Reiches. Von hier bis Meaco[2] sind es 300 Meilen[3]. Große Dinge erzählt man uns von dieser Stadt. Man versichert uns nämlich, sie habe über 90 000[4] Häuser, und es sei eine große Universität für Studenten darin, die fünf Hauptkollegien einschließe, und über 200 Häuser von Bonzen und von andern ähnlich den Bettelmönchen, die sie gizu, und von Nonnen, die sie amacala[5] nennen.

---

[1] Der Heilige kommt auf Miyako zu sprechen in Brief 90 53 54 57 94 1 12 95 4 6 7 100 15 16 101 4. Wir benutzen für die Briefe Xavers die kritische Ausgabe des Urtextes in den Monumenta Xaveriana I (Mon. Hist. Soc. Iesu), Madrid 1899/1900. Z. B. Xep. 90 53 = Xaverii epistola Nr. 90 § 53. (Cros, Vie et Lettres I 462 gibt Xep. 81 6 wieder: „On dit que proche de la résidence du Roi [de Japon] il y a de grandes écoles." Im Text steht nichts davon.)

[2] In den Textübersetzungen behalten wir die jeweilige Rechtschreibung der Texte bei und fügen, wo es nötig erscheint, die heutige (englische) Schreibweise in eckiger Klammer bei.

[3] Wo wir nichts anderes bemerken, sind mit Meilen die portugiesischen Meilen (legoas) = 6,183 km gemeint. Freilich dürfte man Xaver in Kagoshima von japanischen Meilen (Ri) = 3,927 km gesprochen haben, und auch diese Angabe ist noch übertrieben.

[4] So der spanische Urtext, dessen portugiesische (Mon. Xav. 624) und (verkürzte) italienische Übersetzung (ebd. 639), die Ep. Japonicae (1569), Maffei (1573 ff.), Menchaca (1795), Coleridge (1872), de Vos (1877). — Torsellini (1596 ff.) und nach ihm Eglauer (1795) haben nur 900, die Diversi Avisi (1565): 60 000, die italienische Übersetzung des Torsellini von Patrignani (1716), die spanische von Cutillas (1752), die deutsche von Burg (1836 ff.) und die französische von Pagès (1855): 190 000 Häuser. De Vos (II 84) und von ihm abschreibend Haas (166) behaupten sogar irrtümlicherweise, Torsellini gebe die Zahl der Häuser auf 900 000 an! Vgl. Xep. 90 4: „soll 96 000 betragen", 100 15: „einst 180 000, jetzt über 100 000."

[5] Xep. 90 port. (624): jegixu, hamacata; Xep. 91 27: ieguixu, hamacata. Andere Lesungen sind: Leguixu (Div. Av.), Legnixu (Ep. Jap.), Leguixil (Maf.), Legioxos (Tors., Mench.), Legioxes (Pag.), Legioxen (Egl., Burg, Vos, Haas), Legioxi (Col.); ferner Hamacates (Pag.), Hamacutas (Tors., Mench.), Hamacutis (Col.), Hamacaten (Egl., Burg, Vos, Haas). Ama ist ein anderer Name für die

„Außerhalb dieser Universität von Miaco gibt es fünf andere Hauptuniversitäten. Ihre Namen sind: Coya, Negru, Fieson, Omi, diese vier rings um Miaco; und in jeder derselben, sagen sie, seien über 3500 Studenten. Eine andere Universität gibt es, sehr weit von Miaco, die heißt Bandú und ist die größte und hauptsächlichste Japans....[1]

---

buddhistischen Nonnen (bikunis). Sollten die gixu Bonzen der 1275 gegründeten Ji-shū sein, deren Wanderprediger an Dominikanerbettelmönche erinnern konnten? Oder vielleicht eher die unterste Stufe der Ordensgenossen in den buddhistischen Klöstern, die P. Diego de Mesquitta S. J. in seinen um 1585 für den Ordensgeneral verfaßten Advertimientos aserca de las costumbres de los Jappones f. 5 Jixas nennt? „Die Vorsteher der Yenzus [Zen-shūs], die Tondos und Choros, entsprechen unsern Patres im Rang, die Xusas, d. h. die Bonzen, welche Tondos zu werden hoffen, unsern alten Laienbrüdern, die Josus, d. h. jene, die Xusas zu werden hoffen, unsern Novizen, die Jixas unsern Katechisten." (HB. Misquitta, Costumbres et Annuae Jap. 1611—1669). Misquitta, der die erste japanische Gesandtschaft 1582 nach Rom führte, war in japanischen Dingen vortrefflich bewandert, wie er in der genannten Schrift auf jeder Seite beweist.

[1] Folgendes sind die Lesarten der Briefausgaben:

Xep. 90 sp.	Xep. 90 port.	Xep. 91	Ep. Jap.	Maffei	Torn., Manch.	Eglauer
Coya	Coja	Coia	Coia	U. Coiana	U. Coyana	Coyanische U.
Negru	Negru	Negru	Nigru	U Negruensis	U. Negruensis	Negruensische U.
Fieson	Fiasazon	Fiazon	Frazon	U. Frenoiama	U. Fissonia	Fissonische U.
Omi	Omi	Homi	Homi	U. Homiana	U Homiana	Homianische U.
Bandú	Bandú	Bandu	Bandu	U. Banduensis	U. Banduensis	Banduensische U.

Burg	Pagès	Coleridge	Bos	Japanisch
U. in Koyana	Coyan	Coya	Coyan	Kōya-san
U. in Negrua	Negrou	Negu	Negru	Negoro
U. in Fissonia	Frenoiama	Fisso	Fisson (Frenojama)	Hiei-zan
U. in Homiana	Homian	Homia	Homian	Ōmi
U. in Bandua	Bandou	Bandou	Bandu	Kwantō

Kein Wunder, daß die Herausgeber der Briefe des Heiligen an der Feststellung dieser Orte verzweifelten. Burg gesteht, er habe eine Menge Quellen vergeblich nachgeschlagen; denn er habe in denselben weiter nichts entdeckt, als nur einige Verschiedenheit in der Rechtschreibung (II 221). Coleridge erklärt: „It is of course almost impossible to identify the names" (II 257). Auch Pagès gesteht, er habe nichts über diese Akademien finden können, hofft aber Licht von den japanischen Büchern, die wohl bald Gemeingut der Wissenschaft werden würden (II 170). Die Mon. Xaveriana, die wie alle übrigen Autoren auch an einer Erklärung der rätselhaften legioxes und hamacatas verzweifeln, verweisen betreffs der Universitäten auf die Bemerkungen von Coleridge und Pagès und gestehen: Nil certo de his Academiis affirmare possumus, imo nec documenta japonica habemus, quibus nobis constet earum existentia (598). Es ist das Verdienst des Japonologen Haas, das erste Licht in dieses Dunkel gebracht zu haben. Er setzt (I 161):

„Man erzählt uns so viel von den Herrlichkeiten dieser Länder und Universitäten, daß wir sie zuerst sehen möchten, um sie als wahr versichern und schreiben zu können; und falls es so ist, wie man uns sagt, dann werden wir euch ganz ausführlich darüber schreiben, nachdem wir sie selber in Augenschein genommen haben....

„Dieses Jahr gehen zwei Bonzen nach Indien, die auf den Universitäten von Bandú und Miaco waren." (Xep. 90 53 54 57.) Und an seinen Freund Pero da Silva, den Stadtpräfekten von Malakka, schrieb Xaver am selben Tag:

„So viel Dinge erzählt man uns von Meaco, daß ich sie erst für wahr halte, wenn ich mich durch den Augenschein davon überzeugt habe. Sie sagen, die Stadt habe 96 000 Häuser[1], und von den Portugiesen, die sie sahen, sagte mir hier in Japan einer, sie sei größer als Lissabon: die Häuser alle von Holz und mit Stockwerken wie die unsrigen.

„Im kommenden Jahr will ich Ew. Gnaden aus eigener Erfahrung schreiben." (Xep. 95 4.)

Sobald die Winde es erlaubten, wollte Franz Xaver zur Kaiserstadt ziehen, als Gesandter Christi vor den Beherrscher Japans hintreten, ihn für den Glauben zu gewinnen oder von ihm doch wenigstens einen Freibrief zur Verkündigung des Evangeliums zu erlangen. Dann wollte er auf die Universitäten gehen und die Gelehrten Japans zur öffentlichen Disputation auffordern. Ihre Wissenschaft fürchtete er nicht, „denn was kann der wissen, der Gott nicht kennt noch Jesus Christus?" (Xep. 82 9.)

Coyan = Kōya-san, Provinz Kii, die Hauptwallfahrt der Shingonsekte.
Negru = Negoro, Provinz Kii, Sitz der Negorobonzen, 1585 zerstört.
Fisson = Daijingūtempel, Provinz Ise?
Homian = Omiya (Atsuta), Provinz Owari.
Bandu = Kwantō (Hon-san-Tempel in Kamakura, Provinz Sagami)?

Die Angaben über Fisson, Homian und Bandu dürften freilich nicht befriedigen. J. Murdoch (Hist. of Japan [Kobe 1903] 154) verbessert darum:

Fieson = Hiei-zan bei Miyako (auch Hie-no-yama genannt),
Omi = Kibelkloster der Shingonsekte, Provinz Ōmi.

Für Bandu gab bereits der Japanmissionär Frois in seiner 1586 vollendeten Historia de Japam die richtige Erklärung: „In Japan gibt es nur eine einzige Universität, wo man so etwas wie vereinigte Fakultäten sieht; sie ist in der Gegend von Bandu an einem Ort namens Axicanga" (Cros, St. F. de Xavier, Vie et Lettres II [1900] 44). Es ist also das Zenkloster von Ashikaga (Ashikaga-gakkō) in Shimotsuke, einer der acht Provinzen von Bandu (Kwantō): Musashi, Awa, Kazusa, Shimōsa, Shimotsuke, Hitachi, Kōzuke, Sagami.

[1] Wohl Abschreibefehler statt 90 000.

Christi Sache würde siegen, ein herrliches Tor sich dem Evangelium auftun. Und dann wollte er nach Paris schreiben, die hohe Schule der Christenheit, und an alle andern Universitäten, an seine Ordensobern, an die andern Orden und an den Stellvertreter Christi in Rom, sie alle zum heiligen Kreuzzug aufzurufen zur Bekehrung Japans. Und Handelsbeziehungen wollte er herstellen zwischen dem König Japans und dem König Portugals, dadurch den Missionären Überfahrt und Unterhalt zu sichern, und in der Kaiserstadt sollte ein Kirchlein erstehen zu Ehren der Himmelskönigin, und zu „Unserer Lieben Frau von Miaco" sollten die Seefahrer fortan beten auf der Fahrt durchs stürmische Japanische Meer[1].

* * *

Im September 1550 brach Xaver von Kagoshima nach Miyako auf. Es wurde für ihn eine Fahrt der Enttäuschung. Schon Shimazu Takahisa, der Daimyō von Satsuma, hatte den Glaubensboten von seiner Miyakoreise durch den Hinweis auf die Kriegswirren des Nordens abzubringen versucht[2]. Statt der glänzenden Kaiserstadt, der gelehrten Universitäten und des allmächtigen Kaisers fand Xaver rauchende Trümmer, verödete Gassen, waffenklirrende Bonzenklöster und die verarmte, machtlose, unnahbare Schattengestalt des Mikado, um dessen zerfallende Mauern der Bürgerkrieg tobte[3].

Der Heilige hatte seinen Mitbrüdern in Indien einen ausführlichen Bericht über die Herrlichkeiten Miyakos in Aussicht gestellt, aber seine Rede wurde kurz.

„Wir beschlossen zu einer Stadt zu gehen, der vornehmsten von ganz Japan, deren Namen Myaco ist", so faßte Xaver seine Eindrücke in einem Brief nach Europa zusammen. „In Myaco angelangt, blieben wir dort einige Tage. Wir bemühten uns, eine Audienz beim König [Mikado] zu erlangen, um ihn um Erlaubnis zu bitten, in seinem Reich das Gesetz Gottes zu predigen; wir konnten aber keine Audienz bei ihm erlangen, und nachdem wir in Erfahrung gebracht hatten, daß seine Untertanen ihm

---

[1] Xep. 71, 73, 82, 90 55–58 94 5–7.

[2] So Torres an seine Mitbrüder in Valencia aus Yamaguchi am 29. September 1551 (HB Ep. Jap. 1548—1562, 22).

[3] Xavers Begleiter auf seiner Reise nach Miyako waren der spanische Laienbruder Juan Fernandez und der in Kagoshima bekehrte junge Japaner Bernardo. Einige Lebensbeschreiber fügen irrtümlicherweise den erst später in Yamaguchi bekehrten Matheus hinzu, Brou ebenso unrichtig einen zweiten Japaner, ohne dessen Namen zu nennen (II 182).

keinen Gehorsam erzeigen, gaben wir unsere Bemühungen auf, von ihm die Erlaubnis zu erbitten, in seinem Reiche predigen zu dürfen. Wir hielten Umschau, ob sich in jenen Gegenden eine Bereitschaft fände zur Verkündigung des Gesetzes Gottes. Wir fanden, daß man heftigen Krieg erwarte, und daß das Land nicht in der richtigen Verfassung sei [dort das Evangelium zu verkünden].

„Diese Stadt Myaco war einst gewaltig groß. Jetzt aber ist sie wegen der Kriege arg zerstört. Und es sagen viele, vor alters habe sie 180000 Häuser gehabt; und mir scheint, nach dem Umfang der Stadt zu schließen, der sehr groß war, daß dies der Wahrheit entsprechen dürfte. Jetzt ist sie arg zerstört und verbrannt[1]. Aber trotzdem scheint es mir, sie dürfte noch über 100000 Häuser haben.

„Da wir sahen, daß das Land nicht den nötigen Frieden hatte, um daselbst das Gesetz Gottes zu verkünden, kehrten wir wieder nach Amanguche [Yamaguchi] zurück." (Xep. 100 15–16.)

Wortkarg wie Franz Xaver ist auch sein Begleiter, Bruder Juan Fernandez, in seinem Bericht über Miyako. Frois hat ihn uns in seiner Historia de Japam überliefert (Cros II 117—118):

„In einem Hafen unterwegs gab uns ein vornehmer Herr . . . einen Brief an einen seiner verheirateten Freunde in Sacay mit. . . . Dieser gewährte uns Gastfreundschaft in seinem Hause und gesellte uns dann der Gefolgschaft eines Edelmannes zu, der nach Miaco ging. . . . In dieser Stadt [Miyako] angelangt, welche die Hauptstadt ganz Japans ist, fand der Pater Magister Franziskus das Land nicht so disponiert, wie er es zur Verwirklichung seiner Pläne gern gehabt hätte. Der Krieg hatte überall Verwirrung angerichtet. Der Cubosama [Kubō-sama, Shōgun] selber hatte mit den vornehmsten Herren die Stadt verlassen[2].

---

[1] „Es sind jetzt 37 Jahre her", schrieb Frois am 4. Oktober 1571, „daß sie [die Bonzen von Hiei-zan mit ihren Klostertruppen], um alle andern Sekten Japans ihrer Herrschaft zu unterwerfen, mit Waffen über Miaco herabkamen und fast alles in Flammen aufgehen ließen, wobei sie eine große Menge Volkes töteten" (Carta de Japão [Evora 1598] 331).

[2] Ashikaga Yoshiteru war 1546, erst elfjährig, seinem Vater in der Shōgunwürde nachgefolgt, aber kurz darauf mit diesem durch seine Gegner Miyoshi Chōkei, den Fürsten von Chikuzen, und den Kwanryō (Premierminister) Hosokawa Harumoto zur Flucht nach Sakamoto am Biwasee gezwungen worden, wo sein Vater 1550, erst vierzigjährig, starb. Ein 1548 geschlossener Friede war von kurzer Dauer, indem Chōkei sich 1549 gegen Harumoto und Yoshiteru wandte, ersteren 1550 bei Ōtsu, unfern Sakamoto, schlug und in Miyako einzog. Erst 1553 konnte der

„Pater Magister Franziskus hatte einen Brief an jemand, der uns in Miaco Gastfreundschaft gewähren sollte; er gab ihn ab, und der betreffende Mann wies ihn am nächsten Tag, begleitet von einem Diener, zur Wohnung eines Schwiegersohns, 18 000—20 000 Schritte von da[1].

„Auf diesem Weg schrien die Kinder und das niedere Volk, das wir trafen, hinter uns her, spotteten uns aus und überhäuften uns mit heftigen Schmähworten; selbst die kleinsten Kinder auf den Straßen taten das und verlachten die beiden Fremden.

„P. Franziskus blieb nicht bei dem Schwiegersohn seines Gastwirts. Er kehrte nach Miaco zurück, um zu versuchen, ob er eine Audienz beim Vô [Mikado], dem obersten König von ganz Japan, erlangen könnte, der ohne Prunk noch Hofstaat in einem alten Palast zurückgezogen lebte[2].

Shôgun in seine Hauptstadt zurückkehren (Papinot 34 184 394). — „Des letzteren (Harumotos) Niederlage hatte auch den Shôgun zur Flucht aus Miyako genötigt. Norinaga [Chôkei] war im November [1550] mit seinen Truppen in die Hauptstadt eingezogen und hatte das erst von Yoshiharu [Yoshiterus Vater] erbaute Schloß Higashi-yama [im Osten der Stadt] zerstört. Er und Ise Sadanori waren nun die wirklichen Herren der Stadt, während der Shôgun gar nicht in derselben weilte" (Haas I 178). — „Fünf Jahre zuvor", so erzählen uns die japanischen Berichte, „war die Stadt durch Krieg und Feuersbrünste in einen derartigen Zustand gebracht worden, daß es unmöglich war, darin zu leben; jeder, der einen Versuch machte, dort zu leben, setzte sich der Gefahr aus, verbrannt, erschlagen oder ausgehungert zu werden. Die Hofadligen [Kuges] hatten sich entfernt und sich zumeist unter dem Schutz irgend eines Feudalherrn in den Provinzen niedergelassen. Seit jenem Jahr war der Shôgun mit Schimpf und Schande aus der Stadt verjagt worden. Die Hosokawas und Miyoshis waren die ganze Zwischenzeit eifrig damit beschäftigt gewesen, sich gegenseitig abzuschlachten, von Zeit zu Zeit unterstützt durch die unruhigen Priester von Hiei-zan; und ein paar Monate vor Xaviers Ankunft hatte Miyoshi das Kloster von Higashi-yama niedergebrannt und dessen kuttentragende, stets kampfbereite Bewohner grausam abgeschlachtet" (Murdoch 55—56).

[1] Vgl Anm. 3 S. 452. Cros: 18—20 lieues.

[2] „Während der Regierung Gonara-tennôs (1527—1557) litt der Hof [des Mikado] tatsächlich Mangel. Ganz unglaublich klingt es, wenn man in einer Schrift aus dieser Zeit (Rôjin Zatsuwa) liest: ‚Bis zur Zeit von Nobunaga [1569. Nobunaga restaurierte und verschönerte den Mikadopalast, Papinot 128] unterschied sich der kaiserliche Palast in nichts von einem Bauernhaus; keine Mauer umschloß den Palast, es war nur eine mit Sträuchern verbundene Hecke von Bambus. In der Jugendzeit des Verfassers spielten wir auf dem Balkon des Palastes mit Lehm und kneteten Figürchen daraus'" (Haas I 98). — „Bei Xaviers Ankunft in Kyôto war der Kaiser Go-Nara ohne jeden Einfluß. Genötigt, von den Unterstützungsgeldern zu leben, die einige Daimyôs sich würdigten, ihm zu schicken, führte er mit seiner zahlreichen Umgebung ein höchst unsicheres Dasein. Sein Palast war nichts Weiteres als ein gewaltiges Gemäuer, wo die Diebe nach Belieben eindrangen und

„Da nun der Pater sehr ärmlich gekleidet war, fragte man ihn zuerst, ob er ein Geschenk für seinen Besuch mitbringe. Er antwortete, die Geschenke, die er mitgebracht habe, seien in Firando [Hirado] zurückgeblieben; er werde sie aber von dort kommen lassen, falls man ihm erlaube, den Vó zu besuchen, um sie ihm zu überreichen. Seine Antwort wurde nicht gut aufgenommen[1].

„P. Franziskus hatte übrigens Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, daß der mächtigste der Herren, die es damals in Japan gab, der König von Ayamanguchi sei. Er beschloß darum, von dort zurückzukehren, da das Land offensichtlich nicht in der erforderlichen Verfassung war, darin die evangelische Saat zu verbreiten.

„Er blieb darum nur elf Tage in der Stadt Miaco, und wir begaben uns wieder auf den Weg nach Sacay [Sakai]."

Einen dritten Bericht über Xavers Aufenthalt in Miyako gibt uns P. João Rodriguez Tçuzzu S. J. in seiner handschriftlichen „Geschichte der japanischen Kirche", die er 1633 vollendete, und die sich heute in der Ajudabibliothek zu Lissabon befindet. Cros hat zum erstenmal einige Stücke daraus veröffentlicht (II 37 ff.); da ihm aber der Name des Verfassers unbekannt war, nannte er ihn kurzweg den „Annalisten von Makao". Ihm folgten alle bisherigen Lebensbeschreiber des Heiligen, während Sommervogel Tçuzzus Werke irrtümlicherweise unter denen seines Namensvetters und langjährigen Gefährten João Rodriguez Giram[2] aufführt.

---

das Wenige, das sich dort noch vorfand, mit sich nahmen. Die Prinzessinnen und Palastdamen riefen durch die Breschen der Umfassungsmauern die herumziehenden Händler um Süßkartoffeln an und verschafften sich so um wenig Geld das Naschwerk des niederen Volkes.... Hunderte hungriger Kuges, mehr oder weniger alle aus der Verwandtschaft des Kaisers, riefen unaufhörlich seinen Schutz an ...; mehrere derselben hatten bereits den Hof verlassen und ein Asyl gesucht, sei es bei gastlichen Daimyōs wie Ouchi [Daimyō von Yamaguchi], sei es selbst bei reichen Bauern.... So waren die Kaiser Japans so weit gekommen, daß die Kleinen sie nicht mehr kannten, die Großen sie verachteten" (Steichen 7—8). „Auch P. Torres, Xavers Gefährte in Yamaguchi, schrieb von dort nach des Heiligen Rückkehr am 29. September 1551 an seine Mitbrüder nach Valencia, der Kaiser Japans sei sehr arm und niemand wolle ihm gehorchen" (HB Ep. Jap. 1548—1562, 22).

[1] Mendez Pinto, der Franz Xaver persönlich kannte und selber mit ihm in Japan war, berichtet in seinen Peregrinações, einem bunten Gemisch von Geschichte und abenteuerlichster Dichtung, der Heilige hätte den Cubumcamaa [Kubō-sama] darum nicht sehen können, weil man dafür 100000 caxas, d. h. 600 Dukaten verlangte (Kap. 208).

[2] P. João Rodriguez Giram, 1558 in Alcouchete (Erzbistum Lissabon) geboren, trat 1576 in Portugal in die Gesellschaft Jesu ein, fuhr 1583 nach Indien, wo er

Zu Sernancelhe (Bistum Lamego) in Portugal geboren, kam João Rodriguez als junger Wagemut 1577 nach Japan, wo er, erst achtzehnjährig, 1580 in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nachdem er in Funay [Bungo], Fachirão [Arima] und Nagasaki seine Studien vollendet hatte, wirkte er, zumeist als Prokurator der Mission, in Japan, bis der Verfolgungssturm ihn um 1614 nach Makao vertrieb, wo er dasselbe Amt versah und daneben bis zu seinem Tod (1634) an seiner „Geschichte der japanischen Kirche" schrieb. Wegen seiner Beherrschung der japanischen Sprache nahm ihn der Visitator Valignani 1591 auf seine berühmte Gesandtschaftsreise nach Miyako als Dolmetscher mit. Hideyoshi hielt den sprachgewandten jungen Ordensmann in derselben Eigenschaft an seinem Hofe zurück, und auch später mußte Rodriguez als Prokurator der Mission bei seinen jährlichen Besuchen am Hof des Gewaltigen das Amt eines Hofdolmetschers versehen, weshalb er bei seinen Ordensmitbrüdern zum Unterschied von seinem Doppelgänger den Beinamen „Tçuzzu" (Dolmetscher) erhielt[1].

Rodriguez war mit der japanischen Sprache wohl vertraut, kannte Miyako aus eigener Anschauung, hatte jahrelang mit Leuten wie Frois, Lorenzo, Riusa und Rioquei verkehrt, die den hl. Franz Xaver noch persönlich gekannt hatten, und hatte ältere handschriftliche Berichte, z. B. den des Bruders Fernandez, zu seiner Verfügung.

Trotzdem sind seine Mitteilungen, so wertvoll sie sind, mit Vorsicht aufzunehmen und sorgfältig mit früheren Angaben zu vergleichen.

Über Xavers Aufenthalt in Miyako schreibt er:

„Einmal in Miyaco, wußten sie [Xaver und seine Begleiter] nicht, an wen sie sich wenden sollten, eine Audienz beim König (dem Dayri) [Mikado] und beim Generalkapitän oder Cubo [Shōgun] zu erlangen. Der damalige König war jener, der sich hernach Gonaranoyn [Go-Naratennō 1527—1557] nannte, und der Cubo, damals Herr der Tença

---

im Paulskolleg zu Goa über ein Jahr Theologie studierte, um sich dann in die japanische Mission zu begeben. Der japanischen Sprache bald mächtig, wirkte er lange Zeit auf Kyūshū, als Minister (in Funay) und Heidenmissionär (in Ōmura, Curi und Saigo), übernahm 1600 die Neugründung von Camiguio in der Miyakomission, um diese Stelle alsbald mit der eines Sekretärs des Vizeprovinzials in Nagasaki zu vertauschen, bis die Verfolgung ihn mit seinem Namensvetter nach Makao vertrieb, wo wir ihn noch 1627 finden. (Nach den handschriftlichen Katalogen der Japanischen Mission.)

[1] Nach den handschriftlichen Katalogen der Japanischen Mission, seinen noch erhaltenen Briefen und denen seiner Mitbrüder in Japan.

[Tenka][1], hieß Quoguenyndono [Miyoshi Chōkei][2]. Sie fragten, wo der Palast des Königs und der Palast des Cubo[3] wären.

„An den Toren angekommen, blieben sie dort stehen, bald am einen, bald am andern, und warteten, ob sich eine Gelegenheit böte, den König oder den Cubo zu sprechen.

„Den König zu sprechen, war ein Ding der Unmöglichkeit, denn der König kommt niemals aus seinem Palast heraus[4], und im Innern kommt niemand in seine Nähe, der nicht von hohem Rang ist oder zum Dienstpersonal des Palastes selber gehört. Höchstens konnte man ihm durch Vermittlung eines Mächtigen oder des Cubo selber ein Schreiben überreichen lassen.

„So hielten sie sich einige Tage an den Toren des Palastes des Cubo auf[5]. Denen, die ein- und ausgingen, konnten die drei Fremden und ihr seltsamer Aufputz[6] nicht entgehen, und sie fragten darum einander beim Vorübergehen: ‚Wer sind diese Leute da? Was tun sie hier?‘

[1] Mit Tenka bezeichnen die Missionsberichte jener Zeit die Zentralprovinzen (Go-kinai) um Miyako: Yamashiro, Yamato, Kawachi, Settsu, Izumi (Lucena l. 7, c. 1; Murdoch 2 n. 2; Papinot 123). Die handschriftliche Relación del Reino de Nippon des spanischen Kaufmanns de Avila Giron, geschrieben 1615 zu Nagasaki, erklärt, zum „Goquinai“ gehörten fünf Reiche: Yamato (mit Nara), Yamaziro (mit Miyako), Zunoguni [Settsu] (mit Osaca und halb Sacai), Cauachi und Izumi (mit der andern Hälfte Sacais). (HB. der japanischen Jahresbriefe von 1614—1616, 169.) Bartoli erklärt unrichtig, die „Tenza“ bestehe aus den Provinzen „Izzumi, Tamba, Tanocuni [Tsunokuni-Settsu], Vomi [Omi] und Meaco [Yamashiro]“ (Asia l. 3, c. 16). Kaempfer versteht unter Tenka „the Subcelestial Empire, as if it were the only one existing under Heaven“ (History of Japan I [1906] 98). Der Tenkasama (Herr der Tenka) ist darum bei Kaempfer der Subcelestial Monarch, d. h. der Mikado. Die Missionsberichte bezeichnen mit Herr der Tenka (Tenkadono) jedoch den Shōgun bzw. den, der augenblicklich gerade die Tenka beherrscht.

[2] Sollte Quoguenyndono gleich Go-kinai-dono oder gleich Chōkei-dono zu setzen sein? Dono = Herr, pflegten die Missionäre den Namen der japanischen Adligen beizufügen. Miyoshi Chōkei, obwohl 1550 tatsächlich Herr des Go-kinai, war jedoch niemals Shōgun. Der Cubo (Shōgun) war, wie schon bemerkt, Ashikaga Yoshiteru.

[3] Bellesort scheint anzunehmen, daß der Shōgunpalast in der Oberstadt bei Xavers Ankunft in Asche lag (A. Bellesort, St. F. Xavier [Paris 1918] 277). Das ist unrichtig. Erst bei Yoshiterus Tod (1565) ging er in Flammen auf. Miyoshi verbrannte den Sommerpalast außerhalb der Stadt auf Higashi-yama.

[4] Außer beim Tempelbesuch am Neujahrstage.

[5] Sollte Xaver nicht gleich durch Bernardo erfahren haben, daß der Shōgunpalast ohne Shōgun war, wie Fernandez tatsächlich versichert? Tçuzzu ist hier wohl im Irrtum.

[6] Über den „Aufputz“ der drei Miyakoreisenden berichtet Tçuzzu: „Franziskus hatte nur seine alte loba [indischer Priestertalar ohne Ärmel], sich gegen die Kälte

„Mehrere gaben ihnen zu verstehen, sie seien an einem solchen Orte ganz und gar nicht erwünscht, und als Franziskus begonnen hatte, einige Worte zu sprechen, gingen sie weiter, ohne ihn anzuhören, indem sie über die Sprache Franzisci lachten" (Cros II 113—114)[1].

* * *

Besuchte Franz Xaver auch die „Universität" von Hiei-zan bei Miyako? Bei seinem Grundsatz, alle Missionsfelder und Missionsmöglichkeiten selber auszukundschaften, bei dem hohen Interesse des einstigen Professors der Universität Paris für diesen Mittelpunkt buddhistischen Wissens, wie es Xavers Briefe bezeugen, wäre es seltsam, wenn der Heilige Miyako den Rücken gekehrt hätte, ohne die Bonzenklosterschulen des Hiei-zan zu besuchen, so sehr auch die verworrene, kriegsschwangere politische Lage seine hochgespannten Erwartungen auf den Erfolg eines Religionsgesprächs zerschlagen mußte.

Aber die Berichte Xavers, Fernandez' und Bernardos lassen uns hier im Stich.

Oder doch nicht ganz?

Wie wir oben sehen, erzählt Fernandez, Xaver habe von seinem Gastwirt in Sakai [Rioquei][2] ein Empfehlungsschreiben an einen Herrn in

---

zu schützen ... ihr einziger Vorrat ... ein kleiner Sack mit geröstetem Reis, der an Bernardos Gürtel hing. Franziskus und Fernandez hatten die Meßornamente und eine Decke für die Nacht auf ihren Rücken gepackt." Vor den Daimyō von Yamaguchi war der Heilige hingetreten „in seiner alten loba, worüber er einen alten Mantel (roupão) geworfen hatte" (Cros II 107 111). Nach Fernandez bestand das ganze Gepäck aus „einem Chorrock, drei oder vier Hemden und einer alten Decke, die uns beiden nachts gleichzeitig dienen mußte", was sie in zwei Quersäcken ähnlich denen der Bettelmönche auf dem Rücken trugen (Cros II 99—100); und Bernardo erzählte später in Rom dem P. Benedetto Palmio, Xaver habe auf seiner Miyakoreise nur ein schwarzes Kleid gehabt, keine Strümpfe und Schuhe an den Füßen und auf dem Kopfe eine kleine Mütze aus Tuch, wie die Siamesen sie trügen, dazu ein kleines Paket mit Bibel und Brevier und dem Chorrock auf dem Rücken (Études 109 [1906] 666, Dialog des P. E. Auger S. J.). Auch Fernandez sagt, Xaver habe einen siamesischen Hut auf den Kopf gebunden gehabt (atada a cabeça com hum birro de Siao, Cros II 117).

[1] „Hierher [nach Miyako] ist Pater Magister Franziskus gekommen, der aber infolge mangelnder Kenntnis der Sprache (per a penuria da lingoa) keinerlei Frucht erzielte" (Vilela an seine Mitbrüder in Europa, aus Bungo [?] 7. November 1566. HB Epist. Jap. 1565—1570, 182).

[2] Daß Rioquey es war, der das Empfehlungsschreiben nach Miyako mitgab, schließen wir aus Fernandez' Bericht. Danach gab ein vornehmer Herr den Reisenden unterwegs einen Brief an einen Freund in Sakai mit, worin letzterer ge-

Miyako erhalten. Der Herr in Miyako aber habe seine Gäste einen Tag nach deren Ankunft in Begleitung eines Dieners zu seinem „18—20 Meilen“ entfernt wohnenden Schwiegersohn geschickt. Nach kurzem Aufenthalt sei Xaver aber von dessen Wohnung nach Miyako zurückgekehrt, eine Audienz beim Mikado zu versuchen.

Xavers Gastwirt in Sakai war der reiche Patrizier Fibia Rioquey, Vater des Diego Rioquey, der sich in den sechziger Jahren taufen ließ und der berühmteste Christ seiner Vaterstadt wurde[1]. Der Freund, an den Rioquey seine Gäste in Miyako wies, war wohl kein anderer als jener Konishi Riusa, der sich um 1560 als einer der ersten Christen der Hauptstadt auf den Namen Joachim taufen ließ, und dessen Sohn Augustin Tsunokamidono als Admiral und Feldherr Hideyoshis eine der hervorragendsten Gestalten der japanischen Kirche werden sollte. Vor seiner Übersiedlung nach Sakai, zu dessen Statthalter Hideyoshi den Joachim einige Zeit nach Nobunagas Tod (1582) ernannte, finden wir ihn wohnhaft in Miyako[2]. In seinem Haus in Miyako, das er beim Umzug nach Sakai seinem Erstgeborenen Bento überlassen hatte, wollte der alte Riusa auch sterben, und in Miyako wurde er 1594 begraben.

Der Vizeprovinzial Pero Gomez hebt in seinem Nachruf auf Joachim ausdrücklich hervor, derselbe habe Franz Xaver noch gekannt; und er konnte das wissen[3]. Diese Bekanntschaft mit Xaver machte Riusa also wohl in Miyako. Aus Sakai gebürtig[4], war er mit der Familie der Rioquey scheint's von Anfang an durch Freundschaft verbunden, ein Band, das noch enger geknüpft wurde, als Riusas Sohn Bento Agatha, die Tochter Diego Rioqueys, zur Ehe nahm. Wie das Haus der Rioquey in Sakai, so stand auch das der Riusa in Miyako von Anfang an den Missionären jederzeit gastlich offen, wie die Briefe der Missionäre immer wieder berichten.

beten wurde, die Fremden an jemand anzuschließen, der von Sakai nach Miyako reise.... Hernach fährt er fort: „Pater Magister Franziskus hatte einen Brief an jemand, der ihnen in Miyako Gastfreundschaft gewähren sollte.“ Es ist also von zwei verschiedenen Empfehlungsschreiben die Rede.

[1] Das bezeugt Morejon, der den Diego Rioquey persönlich sehr gut kannte. (P. Pedro Morejon, Relación de los Martyres del Japon del anno de 1627 [Mexico 1631, J. Ruyz] 47.) Vgl. auch Tçuzzu (Cros II 123).

[2] Frois an Figueiredo, aus Miyako 12. Juli 1569 (Cartas de Japão 1598, 270—271).

[3] Gomez an Pater General, aus Nagasaki 15. März 1594. (HB Epist. Jap. 1593—1596, 27 ff.)

[4] Ebd. Über die Riusas und ihre spätere Geschichte siehe meinen Aufsatz in den Katholischen Missionen „Die Riusas“ (1920/1921) S. 49—53.

Als Frois 1569 von Miyako nach Gifu (in Mino) zog, um Nobunagas Hilfe gegen die Verfolgung der Bonzen anzurufen, verschaffte ihm Joachim gastliche Aufnahme „im Hause eines seiner Bekannten in Sakamoto“ [1]. War dieser Bekannte vielleicht derselbe wie jener Schwiegersohn, zu dem man Franz Xaver einst schickte? Sakamoto lag am Fuße des Hiei-zan und bildete den Zugang zu dessen Klöstern. Von dort aus suchte 1559 auch Vilela Zutritt zu der berühmten Universität zu erlangen. Wir dürfen wohl annehmen, daß Xaver seinem Gastwirt in Miyako sein Verlangen offenbarte, die Gelehrten von Hiei-zan zu besuchen. Wollte dieser seinem Gast dazu behilflich sein, so mußte er ihm eine Herberge in Sakamoto verschaffen. Er schickte die Ankömmlinge schon am Tage nach deren Ankunft „18—20 Meilen“ weg von der Hauptstadt und zwar in Begleitung eines Dieners, also offenbar nicht, um sie sich vom Halse zu schaffen, wie Brou meint [2], sondern um ihnen einen Gefallen zu erweisen. Wir glauben darum kaum fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß der Ort, zu dem Riusa den hl. Franz Xaver schickte, Sakamoto war [3]. Daß wir von diesem Bekannten Riusas in Sakamoto später nichts mehr hören, wird dadurch erklärt, daß Nobunaga 1571 Ober- und Untersakamoto mitsamt den Klöstern des Hiei-zan und ihren Bewohnern durch Feuer und Schwert vom Erdboden vertilgte.

Als Vilela 1559 versuchte, Zutritt zur Universität von Hiei-zan zu erlangen, wurde ihm erklärt, ohne Erlaubnis des Obersten der Bonzen

[1] Frois an Figueiredo a. a. O.

[2] Vie de St. F. Xavier II (1912) 194. Da Xaver ein Empfehlungsschreiben aus Sakai hatte, wäre uns ein solches „Sich-vom-Halse-schaffen“, zumal bei einem Charakter wie Joachim Riusa, völlig unverständlich, besonders wenn man die näheren Umstände betrachtet: das Interesse, das sonst die Gebildeten für die Fremden bekundeten; die Ermüdung der Ankömmlinge; die tiefverschneiten, von Räubern unsicher gemachten Wege im kriegeschwangern Land, und der Zweck, um dessentwillen die Fremden die weite Reise bis Miyako unternommen hatten, und der ja nur in Miyako und Sakamoto erreicht werden konnte.

[3] Eine Schwierigkeit gegen Sakamoto bildet der Fernandeztext in der Übersetzung des P. Cros, wo es heißt, der Schwiegersohn habe „18—20 lieues“ von Miyako entfernt gewohnt. Der Urtext des Fernandez ist nicht erhalten, dessen Abschrift in Frois' Historia de Japam liegt auf der Ajuda-Bibliothek in Lissabon und ist uns zurzeit nicht erreichbar. Sollte Fernandez nicht vielmehr von 18000—20000 Schritten geschrieben haben? Das würde genau auf Hiei-zan (bzw. Sakamoto) passen, von dem Vilela sagt, es sei sechs (portugiesische) Meilen oder, wie die lateinische Übersetzung Maffeis sagt, 18000 Schritte von Miyako entfernt (Cartas 1598, 90; Maffei, Rerum ... gest. 1574, 300). Cros' Übersetzungen sind auch sonst öfters irrig.

jener Gegend dürfe keine neue Religion eingeführt werden. Nachdem der Pater sich umsonst bemüht hatte, zu diesem Vorsteher der Hiei-zan-Klöster zu gelangen, bat er schließlich „einen Hauptmann, welcher der oberste Polizeibeamte (meirinho-mor) der Universität war", hierfür um seine Vermittlung. Dieser aber teilte dem Pater mit, von einer Disputation wollten die Bonzen nichts wissen, wolle Vilela aber nur die Universität besichtigen, so sei ein reiches Geldgeschenk vonnöten [1].

Ähnlich wie Vilela, dem die Hilfe seines christlichen Gastwirts „Diego von Sakamoto" nichts zur Erreichung seines Zieles nützte, dürfte es auch Xaver in Sakamoto ergangen sein. Wir brauchen uns darum nicht zu wundern, wenn Fernandez uns mitteilt, Franz Xaver sei bald wieder nach Miyako zurückgekehrt, um [nachdem es nicht zu einem Religionsgespräch auf der Universität von Hiei-zan gekommen war] zu sehen, ob er beim Mikado eine Audienz bekommen könne [2].

* * *

[1] P. Vilela an seine Mitbrüder in Portugal, aus Miyako, 13. Juli 1564 (Cartas de Japão 1598, 140 v).

[2] P. Torres spricht in einem Briefe vom Jahre 1561 neben den beiden weltlichen Häuptern auch von einem geistlichen Haupte Japans, dem Zazzu, der in einem Kloster zu Miyako wohne und dem es zukomme, Dispense und Privilegien zu erteilen, Bischöfe (Tundos) zu ernennen und neue Sekten zu approbieren (Torres an Quadros, aus Bungo, 8. Okt. 1561. Cartas 1598, 74). Gemeint ist damit der Vorsteher der Hiei-zan-Klöster, dem alle Tempel der Tendaisekte unterstanden, und der den Ehrentitel eines Zasu (Meister vom Stuhl) führte (Papinot 601 763). Bartoli (Asia l. 3, c. 18), und auf ihn gestützt Massei, Bouhours und Souza in seinem Oriente Conquistado sprechen davon, Xaver habe versucht, beim Zasu eine Approbation seiner Lehre zu erwirken, aber es sei ihm unmöglich gewesen, eine Audienz bei ihm zu erlangen; Bartoli, der Pintos Bericht vom Kubō-sama auf den Mikado und Zasu überträgt, erklärt, Xaver habe keine Audienz erhalten können, weil man bei beiden Fürsten 600 Dukaten verlangt habe, damit er zugelassen werden könne. Ihm folgen Massei und Souza, während Bouhours dasselbe vom Stōzun, Mikado und Zasu berichtet. — Bruley des Varannes, der 1891 als Missionär seine Mitbrüder in Miyako besuchte, beschreibt in seinem Tagebuch seine Besteigung des Hiei-zan-Berges und fügt dann bei: „Die Legende erzählt, der hl. Franz Xaver sei dort hinaufgestiegen, daselbst ein Kraut zu pflücken, das die Kraft besaß, den Aussatz zu heilen (Le Japon d'aujourd'hui [2] [Tours 1893, A. Mame] 330). In ihren Spitälern zu Miyako, Fuchimi, Ōsaka und Sakai nahmen sich die Missionäre vor allem auch der Aussätzigen an, bis blinder Christenhaß die Kranken 1632 ihres Glaubens wegen in die Verbannung trieb (Auszug aus dem Bericht des Franziskanerkommissars an den Ordenschronisten in Rom in HB. Epist. Jap. 1622—1639, 128). Nobunaga hatte, so berichtet eine buddhistische Schrift, „Die Geschichte der Größe und des Verfalls des Klosters der Südbarbaren", den Mit-

„Nachdem Xaver vergeblich versucht hatte, Zugang beim König zu erlangen", so schließt Torsellini sein Kapitel über Miyako, „änderte er seinen Plan. Er gab seine Bemühungen um einen königlichen Freibrief auf und begann, die Einwohner von Meaco zu prüfen, wie sie das christliche Gesetz aufnehmen würden. Er fand die ganze Stadt in Sorge ob der Erwartung und in Aufregung wegen der Furcht vor kommenden Kämpfen. Da darum aller Ohren und Gemüter ihm abgewandt waren, verlor er nur seine Zeit. Zudem wurde, wie er an den Straßenkreuzungen zur umstehenden Menge sprach, von Knaben und der Hefe des Volkes zuweilen mit alten Schuhen und auch mit Steinen nach ihm gezielt und geworfen. So ließ der verstockte Aberglaube kein Wort des Heils zu ihren Ohren, geschweige denn zu ihren Herzen gelangen. Er aber „ging frohlockend, daß er würdig befunden wurde, für den Namen Jesu Schmach zu erleiden". Als er schließlich einsah, daß die Stadt nicht in Frieden und vom Evangelium gänzlich abgewandt sei, . . schmerzte es ihn zwar, daß er nach soviel Beschwerden der Reise unverrichteter Sache und ohne Garbe aus dem großen Ährenfeld weggehen mußte, aber er überließ alles dem Willen und der Vorsehung Gottes und kehrte nach Amanguchi zurück, indem er sich mit dem Gedanken tröstete, nicht nur viel für Christus zu tun sei etwas Großes, sondern auch viel für ihn zu leiden" (l. 4, c. 7).

Torsellinis Schilderung geht zurück auf einen Bericht des Bruders Juan Fernandez, von dem P. M. Teixeira S. J. in seinem Xaverius-leben[1] sagt:

„Bruder Juan Fernandez schrieb uns, die wir damals in China waren, im Jahr des Herrn [15]63 ein Itinerarium seiner Meacoreise, worin er unter anderem . . . sagte, Pater Magister Franziskus habe, um nach Meaco zu kommen, sich zum Diener eines japanischen Herrn gemacht, der zu Pferd nach Meaco ging . . ., so groß war sein Verlangen, nach Meaco zu ge-

brüdern des Padre Urugan (Organtino Gneco S. J.) den Berg Ibuki (Provinz Omi) gegeben, darauf einen Garten mit Heilkräutern für ihr Spital in Miyako anzulegen, . . . und fährt dann fort, die hermanos [Brüder] hätten die Kraft besessen, neben andern schweren Krankheiten vor allem auch den Aussatz zu heilen (Revue de l'Hist. des Religions XXXI [Paris 1895] 278—279). Das dürfte den Ursprung der Xaveriuslegende erklären.

[1] Teixeira, dessen Xaveriusleben in spanischer Übersetzung wieder aufgefunden und 1912 in den Monumenta Xaveriana II 815—918 veröffentlicht wurde, lernte Xaver und Bernardo nach deren Ankunft in Goa 1552 kennen. 1580 vollendet, war seine Xaveriusbiographie, die erste Arbeit dieser Art, wenn wir von der kleinen Skizze des Portugiesen Acosta absehen, die Maffei 1571 veröffentlichte.

langen, wo er oft von den Knaben verhöhnt wurde, indem sie ihn vielmals mit Steinen und Schuhen bewarfen (tirandole muchas pedradas y çapatazos), und ihm spottend nachriefen ‚Deus, Deus', da ihnen dies Wort auf portugiesisch haften geblieben war, weil sie ihn dasselbe oftmals bei der Predigt wiederholen hörten." (Mon. Xav. II 878.)

Den Abschied des Heiligen von Miyako hat uns Tçuzzu ergreifend geschildert:

„Die Stunde war noch nicht gekommen, das Evangelium in Miyaco zu verkünden. Franziskus entfernte sich also und nahm in Toba eine Barke nach Sacay. Toba ist ganz nahe bei Miyaco. ‚Während die Barke den Fluß hinabfuhr', erzählte Juan Fernandez, ‚konnte der selige Pater die Augen nicht von der Stadt abwenden, und er wiederholte mit großer Ergriffenheit In exitu Israel de Aegypto[1] . . . und einige andere Verse desselben Psalmes.'

„Zwölf Jahre später nahmen, dank den Gebeten und Verdiensten des Heiligen, viele Seelen das Licht des Evangeliums in Miyaco an; die Stadt wurde ein geheiligtes Judäa, ein Königreich Jesu Christi, ein Geburtsland glorreicher Märtyrer; und man zählte Christen in Scharen, nicht nur in der Gegend von Miyaco und Sakai, sondern im ganzen Goquinay" (Cros 122).

---

[1] Diese Einzelheit berichtet schon Orlandini in seiner 1614 erschienenen Ordensgeschichte. Entnahm er sie Tçuzzus Chronik, mit der uns erst Cros 1900 wieder bekannt machte, oder einer andern bisher nicht wieder aufgefundenen Quelle? Das Exemplar von Tçuzzus Werk in der Ajuda-Bibliothek befand sich zu Orlandinis Zeit noch im Ordensarchiv zu Makao. Eine anschauliche Schilderung der Miyakoreise des hl. Franz Xaver gibt das Kapitel „Ein japanischer Weihnachtstraum" in meiner kurzen, Ende 1920 im Xaveriusverlag zu Aachen erschienenen Xaveriusbiographie: „Der heilige Franziskus Xaverius, der Apostel des Ostens. Blicke in seine Seele." 8° (80 S. mit 8 Bildern.) Preis geb. *M* 5.—. Das Werkchen, das sofort nach seinem Erscheinen ins Spanische, Italienische, Holländische und Baskische übersetzt wurde, richtet sich in erster Linie an gebildete Leser und will eine geschichtlich zuverlässige, psychologisch orientierte Lebensskizze des Apostels von Indien, den Molukken und China geben.

Georg Schurhammer S. J.

Hoffnung, ein Bedürfnis und seine Stillung.

Es geht ein großes Sehnen durch die Welt. Die Menschheit hat Schreckliches erlebt. Sie sah sich am Ende ihres Könnens. Mehr hatte sie geleistet und ertragen, als sie für möglich hielt, weit mehr. Es war umsonst. Der Zusammenbruch kam. Es ist alles zusammengebrochen, was sie für groß und mächtig hielt. . . . Reich und Heer und Wohlstand und Ordnung und Ehre.

Die Menschheit war so stolz gewesen. Ihre Kultur und ihre Macht und ihr rascher Aufstieg erschienen ihr so groß. Kraftbewußtsein schwellte die Brust. „Aus eigener Kraft" war Losungswort. In die eigene Brust setzte sie die Gottheit, in das eigene Werk die Schöpfung. In der Selbstvergottung wirkten sich die Ideale aus, in der Selbstentweihung ihr Gegenteil. Das Ätherblau erlosch über ihrem Haupte. Unter ihr die gähnenden dunklen Gründe suchte sie zu überbrücken. Gesteigerter Fleiß, gesteigerter Genuß sollte alles einebnen in die Fläche des alles nivellierenden Materialismus. Wie das Werk wuchs, um ihren Stolz zu mehren, so schwand die erstickte Seele bis auf einen kümmerlichen Rest von pessimistischem Skeptizismus. Die schwere Stunde fand die Menschheit klein und schwach.

Fremd und kalt mutet es uns an, wenn der Seele heimlichstes Empfinden dem klar schauenden Auge ausgesetzt wird. Weh tut es, Schuld zu entblößen. Und doch müssen Licht und Finsternis vom Seelengrunde heraufsteigen zur Prüfung an der Tageshelle objektiver Wahrheit. Denn die Menschheit *irrte*, und sie muß einen neuen Weg suchen. Im Lichte muß sie ihn suchen.

Ein Ziel müssen wir haben und einen Aufstieg und eine Macht, die uns trägt. Denn diese flache Ebene muß überflogen werden, diese Wüstenebene, in der die Seele verdurstete. Hoffnung muß in uns erblühen, die wahr ist und erhebend und stärkend. Das ist das Bedürfnis unserer Seele. Seine Stillung findet dieses Bedürfnis in der christlichen Hoffnung! Die christliche Hoffnung erschließt den weitesten Horizont. Sie überwindet die tiefsten Gegensätze. Sie ruht auf sicherstem Grunde. Der mächtigste Arm trägt sie.

Wir werden einen Geistesgang beginnen, der dem modernen Denken fremd ist. Eine unmoderne Welt tut sich vor uns auf. Aus ihr fällt uns das Licht zu, das uns fehlte. An ihr haften unsere Blicke, entzündet sich unser Sehnen. In ihr münden unsere Wege.

Die christliche Hoffnung ist nicht reines Menschentum, ein Kind des Diesseits. Sie ist ein Gnadengeschenk des Himmels, eine Geisteswirkung. Paulus zählt sie zu den größten Geistesgaben: Jetzt bleiben uns diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe (1 Kor. 13, 13). Das Konzil von Trient nennt sie eine eingegossene Tugend, eine göttliche Tugend, weil sie Gott unmittelbar zum Urheber und Gegenstande hat.

Die Hoffnung ist ein Kind des Glaubens. Es ist nicht ein flüchtiger Schein, eine schwindende Gelegenheit, woran sie haftet; es ist die größte Tat der Weltgeschichte, die bedeutsamste Befruchtung des Geisteslebens: Gottes Botschaft an die Menschheit. Es ist ein Licht von strahlendem Himmelsglanz, ein Fernblick in die Weiten des Unendlichen. Auf das Ganze fällt der Blick. Er wird groß und bedeutend, von Gott erleuchtet. Alle Weiten und Höhen und Tiefen umfaßt er. Alles durchdringt er, und er eilt weiter zu einem Mittelpunkt, in dem alles ruht. Gott ist es. Er ist sein Ziel.

Gott ist mein Ziel. Welch ein Lichtschein fällt in die Seele bei diesem Gedanken! Alle Weiten der Welten, die der Geist auszumessen vermag, schwinden davor und gehen unter. Das Werden und Wirken auf Erden ist, wie wenn Null an Null sich reiht. Eines ist groß: Gott ist mein Ziel, das alles in sich einschließt.

Ein Gedanke, der die Seele ganz erleuchten soll, der muß aufs Ganze gehen. Der Teil kann intensiv erglühen, die Seele durchzucken, wie mit sprühendem Feuer. Aber dieses Feuer, so freudig es lodert, brennt Wunden in die Seele und schwarze, tote Kohle.

Ein Licht muß uns werden, das nicht von Teil zu Teil schreitet und zehrt und leuchtend stirbt. Das Ganze muß leuchtend leben. Das Licht muß eindringen in die ganze Seele allzumal, allem Streben Freude strahlend. Seine Quelle muß unerschöpflich sein, sein Reichtum unermeßlich, seine Schönheit unfaßlich, seine Dauer unendlich. Gott muß es sein. Zum Unendlichen erweitert sich der Horizont des endlichen Menschen.

Da wendet sich der Seele Geschick. Da entzündet sich ein heiliges Verlangen. Aus der Tiefe des gesamten Strebens wächst es hervor. Wie Heimweh das Herz in allen Fasern zugleich erfaßt, wenn im fernen öden

Land das lachende Bild der schönen friedlichen Heimat vor das geistige Auge tritt, so wird nun der Seele wohl und weh bei dem Gedanken an ihr fernes Glück. Sie sucht den Weg zu ihm — und sie sieht eine ferne, steile Höhe. Wird sie die erklimmen können? Nimmermehr! — Da fällt es vor den Blicken wie graue Schleier. Müde sinken die Glieder wie ermattete Flügel, schlaff und bleiern schwer. Vor dem Anblick des Unendlichen erschauert der endliche Mensch.

Der Seher Israels stand auf weitem Feld. Alles war bedeckt mit Totengebein. Der Geist des Herrn führte ihn im Umkreis. Er sah die Gebeine, bleich und ausgedorrt. Wer wird denken, daß Ezechiel die Hoffnung Israels schaute? „Und er sprach zu mir: ‚Menschensohn, sag', werden diese Gebeine wieder aufleben?'" „(Nein), Herr, du weißt es, (die werden nicht mehr aufleben)." Und er sagte mir: „Verkündige diesen Gebeinen und rufe ihnen zu: Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort des Herrn! So spricht der Herr: Siehe, ich sende Hauch in euch, und ihr werdet wieder aufleben. Mit Sehnen will ich euch umkleiden und Fleisch nachwachsen lassen über euch und Haut über euch ausspannen; ich werde Hauch in euch senden, und ihr werdet wieder aufleben; und ihr werdet erkennen, daß ich der Herr bin" (Ez. 37, 3—5).

„Und ich prophezeite, wie er mir befohlen hatte. Und es kam Hauch in sie, und sie lebten auf und standen auf ihren Füßen, ein großes gewaltiges Heer. Und er sagte mir: Menschensohn, diese Gebeine, das ist ganz Israel. Sie sagen: Unsere Gebeine sind ausgedorrt; unsere Hoffnung ist gestorben; wir sind verloren. Darum verkünde nun und rufe ihnen zu: So spricht der Herr: Siehe, ich werde öffnen eure Gräber, ich werde euch herausführen aus euren Särgen, mein Volk; ich werde euch führen in das Land Israels, und ihr werdet erkennen, daß ich der Herr bin" (Ez. 37, 10 ff.).

Diese Gottesbotschaft wurde gesandt zu dem Volke, das alles verloren hatte, das an Babels Strömen saß und weinte. Gott war es, der Funken schlug aus ihren Herzen, der Geist und Feuer warf in ihre Todesstarre, der Hoffnung flammen ließ vor ihren tränenblinden Augen.

Das Erwachen der Hoffnung ist ein Zucken der Seele. Sie reckt sich auf, da sie vor Großem steht. Nie wird der Hoffnung kennen, der nichts Schweres vor sich sieht.

Die christliche Hoffnung geht auf das Fernste und Größte. Sie verbindet das am meisten Getrennte. Sie umfaßt das Heiligste und Pietät-

vollste. Aber sie ist nicht nur ein ferner Gedankenflug, nicht träumerische Sehnsucht, die die Gegenwart vergißt über dem, was einstens sein soll. Ezechiel schaute zunächst die politische Auferstehung Israels, und erst hinter ihr, in der Ferne, die durch sie symbolisierte große Auferstehung der Toten. — Wenn David flüchtig auf den Bergen irrte und von Feinden sich rings umstellt sah, so ging sein Hoffen nicht nur in ferne Zukunft. Auf die gegenwärtige Hilfe des Herrn war es gerichtet. Auch für seine zeitliche Not erwartete er Hilfe. Er durfte es, denn der Schutz des Herrn war seinem Throne zugesichert. „Ich werde mich nicht fürchten, wenn Kriegsvolk zu Tausenden mich umgibt; denn meine Hilfe ist der Herr, der mich errettet von des Todes Pforten" (Ps. 35, 15).

Auch der Christ kann Hilfe in zeitlicher Not erwarten. Er kann es mit göttlicher Hoffnung, auf Grund göttlicher Verheißung. Wie eine Zugabe, eine Selbstverständlichkeit kann er sie erwarten. Die Lilie findet ihr schönes Kleid, der Sperling seine Nahrung. Kein Vater gibt seinen Kindern Steine statt Brot. Der himmlische Vater kennt die Bedürfnisse der Seinigen. Es ist eine Tatsache, die das Herz mit wohltuender Wärme berührt, daß der Sohn Gottes in der Bergpredigt, der großen Offenbarung des neuen Gesetzes, in so milder und doch so bestimmter Form auffordert zum Vertrauen in zeitlicher Not. Es gehört seitdem zum Offenbarungsschatz, daß die notwendige und uns heilsame göttliche Hilfe uns stets nahe ist.

Diese zeitliche Hilfe ist jedoch nicht der eigentliche und größte Gegenstand der christlichen Hoffnung. Es ist eine Zugabe. Vom Herrn wird sie gering bewertet. Unsere Aufmerksamkeit soll sich nur vorübergehend auf sie lenken. Nur eine von sieben Bitten an unsern Vater ist um das tägliche Brot, nur um das tägliche. Die Seele soll nicht den weiten Horizont der christlichen Hoffnung einengen. Sie steigt aus dunklem, tiefem Tal empor. Wie einer Lampe Schein, so läßt der Vater ein Licht vor ihre Füße fallen, zwei Schritte nur, ein schmaler Streifen, stets zwei Schritte ihr voran. Nur so viel sieht sie in der Nähe, in ihrer Umgebung. Über sich und jenseits des Berges, da sieht sie das unendliche Licht, ihr Ziel.

Wer die ganze Seligkeit erhoffen will, der muß seine ganze Ohnmacht fühlen. Sein Ziel ist so fern, so hoch! Seine Kraft ist Todesschwäche, sein Auge schwarze Nacht. Das Leben stockt in ihm. Der ist bereit zur größten Hoffnung. Wer sein Leben verliert, der wird es retten. Es sind die größten Gegensätze, die die christliche Hoffnung überwinden will,

„Wer sein Leben verliert, der wird es retten", ist das nicht eine Gottesbotschaft? War der nicht Gottes Sohn, der diese Worte sprach? Hat er ihnen nicht das blutige Siegel der Wahrheit aufgedrückt? „Ich gebe mein Leben für meine Schafe." „Niemand raubt es mir. Von mir selbst aus gebe ich es hin." Über Kreuz und Grab führt der Weg zur Auferstehung. In die Kreuzesgrube und die Grabesgruft mußte die christliche Hoffnung sinken, bevor sie auferstand. Das Kreuz stand auf ihr mit seiner Todeslast; der Leichenstein bedeckte sie, groß und breit und schwer. Und der Ostermorgen sah ihre Auferstehung. Das leere Grab verkündete sie und die fliehenden Wächter und die zagenden Apostel, die ihre Erscheinung hinausdrängt in alle Welt, ihre Freudenbotschaft zu erzählen und zu bezeugen, bis alle Herzen in Erlösung jauchzen, alle Glocken die Freude künden und alle Orgeln in Allelujaklängen rauschen. Die christliche Hoffnung überwindet die größten Gegensätze.

Der Mensch des 20. Jahrhunderts ist ein nüchterner Rechner. Mit Maß und Zahl hat er seine Werte erfaßt. Mit überlegter Bescheidenheit hält er sich an das Nächste. Die Welt seiner Sinne soll sein eigen werden. In diesem Reiche will er König sein. — Große Traditionen hat er hinter sich abgebrochen. Als Beobachter schaut er das Werden und Vergehen des Geisteslebens in der Geschichte. Er sucht die Quellen der Ströme, beschreibt ihren Lauf, mißt ihre Tiefe. Seine Maße und seine Werte bringt er mit; alles will er damit fassen und, was nicht paßt, als fremd zurückweisen oder als Aufgabe der Zukunft überlassen. In seinem Reiche sind nur Untertanen seines Geistes beheimatet. Wenn eine gewaltige Woge eines unergründlichen Meeres dieses Zwergenreich überflutet, dann erst kann es erwachen und wachsen zur Lebenstiefe, in der christliche Hoffnung ankert.

Diesseitsmenschen gab es zu allen Zeiten. Einige sagten: Es gibt keine Auferstehung der Toten. Paulus hat es gehört. Welch ein Wort ist das für ihn! War es denn umsonst, was er geschaut und gelebt, was ihn trieb durch alle Länder, in Leid und Elend und Mühe und Gefahr, was ihn stärkte in Kerker und Banden, in Verfolgung und Folter? Dieses wogende Meer göttlichen Lebens in seiner Brust wäre ein Idol! Er wäre ein falscher Zeuge Gottes! Sie machen Paulus zum Lügner, die das sagen. Wenn Christus nicht auferstanden ist, ja, dann ist eitel unser Glaube, dann sind wir die beklagenswertesten Menschen. — Nun aber ist Christus auferstanden, der Erstling der Entschlafenen. Und wenn Christus auferstanden ist, so werden auch wir auferstehen. Von ihm haben wir

die Verheißung, von ihm die Erlösung, von ihm die Gnade. Christi Auferstehung ist der Grund unserer Hoffnung. Sie können nicht rütteln an diesem Fundament, an dieser Tatsache, die Paulus sah. Die Apostel sahen sie, einzeln und im Verein. Über fünfhundert Zeugen erschien er auf einmal. Einige von ihnen leben noch, da Paulus schreibt: Unsere Hoffnung ruht auf festem Grunde (1 Kor. 15).

Ewiger, nie endender Zweifel hindert am Aufflieg zur wahren Größe. Abraham hat gegen alle Hoffnung in Hoffnung geglaubt, daß er der Stammvater eines großen Volkes werden sollte. Es war ihm gesagt: „Zum Stammvater vieler Völker mache ich dich", und er glaubte dem Worte des Herrn. Er ward nicht schwach im Glauben, obschon er sah, daß sein Leib schon abgestorben war (er war beinahe schon hundert Jahre alt) und auch der Schoß der Sara. An der Verheißung Gottes ließ er sich nicht irre machen . . . , er war fest überzeugt, daß Gott auch vollbringen kann, was er verheißen hat. Darum hatte er gehorsam seine Heimat verlassen, war Fremdling geworden im Lande der Verheißung. Darum war er bereit, zu gehorchen, als Gottes Wort von ihm verlangte, den eigenen Sohn zu opfern, den einzigen, vielgeliebten. Darum ward es ihm auch angerechnet zur Gerechtigkeit (Röm. 4).

Abraham hatte zum Grunde seiner Hoffnung das Wort des Herrn. Es war etwas Großes, und das religiöse Gemüt des in israelitischen Heilserwartungen erzogenen Apostels mußte seine Bedeutung lebhaft und tief empfinden. Aber der Grund dieser Hoffnung ist doch noch in keiner Weise zu vergleichen mit dem überschwenglich großen Geheimnis, das er selbst gesehen, dessen Zeuge er war vor aller Welt, das ins Werk gesetzt wurde, um die Hoffnung des christlichen Heils zu begründen: *Menschwerdung, Erlösungstod und Auferstehung des Gottessohnes.*

Offenbar ist das Geheimnis der Ehrfurcht groß:

„Er ist geoffenbart im Fleische,
gerechtfertigt im Geiste,
erschienen den Engeln,
den Heiden verkündigt,
geglaubt in der Welt,
erhoben in Herrlichkeit" (1 Tim. 3, 16).

Wenn Gottes *Wort* die zuverlässigste *Stimme der Wahrheit* ist, so ist das *Werk* des Sohnes Gottes der *unerschütterlichste Grund menschlichen Vertrauens.* Wenn Gott solche Liebe zu uns hatte,

daß er seinen Sohn in den Tod für uns dahingab, als wir noch Sünder waren, „um wie viel mehr werden wir jetzt, da wir durch sein Blut gerechtfertigt sind, durch ihn vor dem Zorn gerettet werden. Wenn wir als Feinde mit Gott versöhnt werden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so gewisser gerettet werden durch sein Leben, nachdem wir versöhnt sind" (Röm. 5, 9 f.).

Sichtbar und greifbar zeigt uns das Werk des Heilandes den Grund unserer Hoffnung. Er hat den Lösepreis für unsere Schuld gezahlt, hat uns Verzeihung, Heil und Hilfe erwirkt. Ohne unser Zutun hat er es vollbracht. Es ist ein Geschenk, mit dem er uns zuvorkam. Auch jetzt noch ist nach unfehlbarer Kirchenlehre die Zuwendung der Verdienste Christi vornehmlich ein Werk göttlicher Huld und Gnade. Die zuvorkommende Gnade hat einst Paulus wunderbar berufen, da er fern war vom Herrn. Zuvorkommende Gnade ist nach dem Konzil von Trient stets das erste bei der Rechtfertigung. Als Geschenk der göttlichen Huld wird der wiedergeborenen Seele gleich von vornherein auch die göttliche Tugend der Hoffnung eingepflanzt. Sie ist gleichsam eine Morgengabe des himmlischen Vaters an der Wiege des übernatürlichen Lebens. Die Gabe verkündet des Vaters Wünsche für das Schicksal seines Kindes. Es sind Glückwünsche, die des himmlischen Vaters würdig sind, und sie werden dargebracht in einer Weise, die ihm allein eigen ist: In den lebendigen Grund der Seele schreibt er sie hinein. Aus ihrem eigenen tiefsten Wesen soll die Seele sie erklingen hören, immerdar, bis zum Grabesrand, und durch die enge Pforte des Grabes soll sie mit mächtiger Sehnsucht hinüberschauen in das weite Land der ewigen Heimat.

Das Wesen der christlichen Hoffnung in seiner innersten Eigenart zu erfassen, ist eine der schwierigsten Aufgaben der heiligen Wissenschaft. Die großen Fürsten der Scholastik, St. Thomas von Aquin[1] und St. Bonaventura[2], lösen uns diese Aufgabe. Hoffnung ist nicht unterwürfige Annahme des Evangeliums: das ist der Glaube. Sie ist nicht die Ausmündung all unseres Wollens und Strebens in die höchste Wertschätzung des stets gegenwärtigen höchsten Gutes: das ist die göttliche Liebe, die Krone und Vollendung aller Tugend und Heiligkeit. Hoffnung ist ein Mittelding. Sie unterstellt den Glauben, erreicht aber nicht die Höhe der göttlichen Liebe. Sie ist ein Willensakt, ein Streben nach einem geschätzten

[1] 3 dist. 26; 1, 2, q. 40; 2, 2, q. 17. [2] 3 dist. 26.

Gut, nach dem höchsten Gut. Dieses Gut erkennt sie als ihr Ziel. Sie will es in ihren Besitz bringen. Das ist ein Verlangen, eine Liebe. Aber es ist nicht die reine Liebe des Wohlwollens, die dem Geliebten Gutes wünscht, ihn liebt um seiner selbst willen. Darin besteht ja die auszeichnende Vollkommenheit der göttlichen Tugend der Liebe.

Die Liebe, welche von der Hoffnung unterstellt wird, ist Begierdeliebe. Auch sie schätzt das Gut ihrer Wahl, aber sie will es nicht dem Geliebten, sondern sich selbst zuwenden. Das ist direkt entgegengesetzte Richtung. Im Grund ist es Selbstliebe. Auch stellt sie keine gegenwärtige Verbindung mit ihrem Gegenstande her, tritt nicht in unmittelbare Vereinigung mit ihm. Das Gut ist noch von ihr getrennt. Es soll ja erst in ihren Besitz gebracht werden. Sie hat etwas Unfertiges, etwas Unvollkommenes. Eine Seele, die bei der Begierdeliebe stehen bleibt, übt noch nicht die göttliche Tugend der Hoffnung. Dann erst wird es eine echte Tugend, wenn zum Verlangen die Erwartung hinzutritt, die Erwartung der göttlichen Hilfe. Nichts anderes rechtfertigt ja unser Verlangen, das höchste Gut als unser Eigen zu besitzen; nichts anderes ermöglicht es, als daß Gott selbst uns seine Aufforderung dazu gibt und uns seine Hilfe anbietet.

Die zuversichtliche Erwartung, durch die verheißene und uns stets gegenwärtige göttliche Hilfe unser Ziel, unser Glück zu erreichen, das ist der innerste Wesenskern der göttlichen Tugend der Hoffnung. Sie ist eine gegenwärtige, aktuelle Verbindung mit Gott. Sie sieht sich Gott zur Seite, stützt sich auf ihn. Sie fühlt sich getragen von seinem allmächtigen Arm, ihrem heiligen Wunsche, ihrem Ziele entgegen.

Mächtig richtet diese Hoffnung die Seele auf. Denn das Ziel, nach dem sie auslangt, ist der höchsten Anspannung wert. Die Seele fühlt es, vom göttlichen Geist berührt. Sie fühlt und empfindet die Schwierigkeit, ihren Lauf zu vollenden nach der fernen, steilen Höhe. Aber sie ist ihres Heiles gewiß. Sie weiß, wem sie vertraut. Die göttliche Verheißung steht vor ihrem Auge. Sie traut der Treue, die nicht trügen kann. Sie fühlt den Arm der Macht, der ihren Willen stärkt, der Welten überwinden kann. Sie fühlt in ihrer Brust die wogenden Wellen eines Ozeans. Göttliche Liebe ist es, die sich ihr zugesellt hat und von ihrem innersten Wesen aus sie bewegt. Rastlos drängt sie voran, übermächtig.

Die Aufgaben dieses Lebens lassen den nicht unberührt, der diese Hoffnung hegt. Schicksalsschläge treffen ihn. Die Empfindung ist nicht er-

storben in seiner Brust. Niemand fühlt es mehr als er, daß es ein Tränental ist, das uns gefangenhält. Zu greifbar zeigt sich ihm der Kontrast beim Blick auf sein fernes, herrliches Ziel. Aber dieses Licht aus der Ferne macht immer wieder seine Augen freudenhell. Der Stern, der ihm voranleuchtet, kann nie untergehen. Niemals werden unausgeglichene Dissonanzen des Lebens seine Seele gänzlich zerfetzen, in entnervtem Dasein sie klagen lassen über unerträgliche Tücke des Schicksals und überwiegendes Leid. In allen seelischen Stürmen, in allem Kämpfen und Ringen und Streben herrscht doch in der Tiefe der hoffenden Seele die stille Ruhe des Ebenmaßes. Eine Festigkeit durchdringt sie, die unerschütterlich ist. Die majestätische Ruhe des nahen, unendlichen Gottes erfüllt sie mit schweigender Ehrfurcht. Wohltuende Wärme empfindet sie von seiner barmherzigen Liebe, und die Macht, die sie hält, die unendliche Allmacht, das ist ein Anker, der niemals losläßt.

Michael Gierens S. J.

Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

Clemens Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquin, und seine Disputation vor König Manfred. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.) 8° (56 S.) München 1920, J. Roth. *M* 3.—

Von dieser Arbeit des Altmeisters in der Erforschung und Darstellung mittelalterlicher Weltweisheit gilt: Non numerandum sed ponderandum. Ihre fachwissenschaftliche Bedeutung liegt darin, daß sie, an der Hand einer bislang unbekannten Handschrift, auf Grund der vollständigen Beherrschung der einschlägigen Literatur und der genauesten Kenntnis der philosophischen Strömungen und Schulen des 13. Jahrhunderts wichtige Zwischenglieder in die Kenntnis der damaligen Lehrentwicklung einfügt.

Zunächst erhalten wir neue Beiträge zu der prinzipiell so wichtigen Frage, ob es im Mittelalter eine selbständige Philosophie gegeben habe, die unabhängig von der Theologie arbeitete. Es haben nun die jüngsten Forschungen, zu denen die vorliegende ein gut Stück beiträgt, das überraschende Ergebnis zutage gefördert, daß sich die fortschrittliche Aristotelische Bewegung, die den Sieg über den herkömmlichen Augustinismus davontrug, zuerst in der artistischen Fakultät, näher in der Naturphilosophie, und in medizinisch interessierten Kreisen durchsetzte und von da auf die Theologie übergriff. Diese bedeutsame Tatsache beweist — abgesehen von verschiedenen andern Gründen — die Selbständigkeit der Philosophie.

Weiterhin erhalten wir wichtige Aufschlüsse über die Entwicklung des hl. Thomas, die um so dankenswerter sind, je mehr der Werdegang dieses hellsten mittelalterlichen Lichtes bislang in Dunkel oder gar in legendenhaftes Beiwerk gehüllt war. Wie kann man sich u. a. den merkwürdigen Gegensatz zwischen Lehrer und Schüler erklären? Albert folgt in der methodischen Anlage seiner Aristoteleskommentare und in der neuplatonischen Färbung seines Weltbildes Avicenna, Thomas dagegen schließt sich nach Form und Inhalt von vornherein, trotz aller Bekämpfung verschiedener glaubenswidriger Lehrpunkte, eng an Averroes an.

Hier setzt Baeumker ein. Er macht uns genauer mit der Person eines Lehrers des Aquinaten bekannt, dessen Name uns sein Biograph W. Thocco überliefert hat. Es ist der Ire Petrus de Hibernia. Bei ihm wurde der lernbegierige Jüngling in die Realien, die Naturfächer, die Naturphilosophie eingeführt. Die Erfurter Handschrift, die Baeumker hier zum erstenmal abdruckt und aus dem damaligen philosophischen Milieu heraus feinsinnig nach Inhalt und Quellen analysiert, behandelt in Form einer Disputation, die Petrus vor dem hochgebildeten

Hohenstaufen König Manfred abhielt, im Anschluß an die Problemstellung des Aristoteles (Phys. II, 8) die ewig alte und neue Frage von dem Verhältnis von Notwendigkeit und Zweckhaftigkeit in der Natur. Wir sehen da den Professor vor uns, mit welcher Selbstverständlichkeit er sich in den naturwissenschaftlichen Anschauungen des Stagiriten bewegt, mit welch feinem Einfühlen er sich in den neuen Geist einzuleben versteht, welche Achtung er Averroes entgegenbringt. Da tun sich nun dem Weitblick, dem geschärften Auge des ergrauten Forschers neue, bedeutsame Zusammenhänge auf: er sieht, wie der jugendliche Thomas diese Aristotelisch-Averroistische Neurichtung bereits vor seiner Schulung durch Albert bei Petrus de Hibernia erhielt. Gegen sie konnten spätere Einflüsse nicht mehr aufkommen, denn auch beim kleinen Thomas hat sich die alte Lebenserfahrung bewahrheitet: Quo semel imbuta est, servabit odorem testa diu.

Prof. Dr. **Paul Simon**, **Der Pragmatismus** in der modernen französischen Philosophie. gr. 8° (XVI u. 160 S.) Paderborn 1920, Schöningh. *M* 16.— und 40% Teuerungszuschlag.

Wie der Verfasser sagt, will das Buch einen Überblick über die Zusammenhänge der modernen, besonders der französischen, Philosophie mit dem erkenntnistheoretischen Pragmatismus geben. Dem Hauptteil werden Betrachtungen über den anglo-amerikanischen Pragmatismus (Peirce, James, Schiller) vorausgeschickt; desgleichen wird auf verwandte Gedankenmotive im deutschen Geistesleben, so bei Nitzsche und Goethe, hingewiesen, wie die Arbeit auch im späteren Verlauf noch wiederholt auf verwandte Seiten in der deutschen Philosophie, so außer bei Kant, Jacobi, Schelling, der Romantik, besonders auch bei Schopenhauer und Vaihinger, zurückgreift.

In der Durchführung des Themas geht der Verfasser von dem nach dem Zusammenbruch des Materialismus mächtig auflebenden Spiritualismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Cousin, Ravaisson) aus. Es folgt die Zeit des Positivismus (Comte, Taine) und des biologisch und psychologisch eingestellten Naturalismus. Hierdurch und weiterhin durch Renouviers Kritizismus, sowie durch die neuzeitliche nichteuklidische Geometrie, deren Hauptvertreter in Frankreich Poincaré ist, und durch die obengenannten anglo-amerikanischen Einflüsse sind in den philosophischen Fachkreisen die geschichtlichen Bedingungen für das Erstarken und besonders für die systematisch-abgerundete Durchführung der neuen Lehre gegeben.

Daß aber diese philosophischen Theorien, die hauptsächlich erkenntnistheoretischer und metaphysischer Natur sind, auch so weite populäre Kreise ergreifen konnten, daß der Pragmatismus, mag er nun unter diesem Namen gehen oder unter der Benennung „Intuitionismus, Lebensphilosophie, Bergsonianismus, französischer Kantianismus, Modernismus, religiöses Erlebnis" auftreten, Modephilosophie werden konnte, das liegt in seiner Zeitgemäßheit. Mit seiner Betonung des Lebens, des Geistigen, der Freiheit, des Religiösen brachte er die in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mächtig einsetzende Reaktion gegen die Vergewaltigung des Materialismus, gegen die Übergriffe der rein naturwissenschaftlichen Denkweise, Arbeitsmethode und Ergebnisse zum vollendeten Aus-

druck. Rückkehr zu den Geisteswissenschaften war die Losung. Die höchsten Werte lassen sich nicht mit Retorte und Experiment feststellen, das Wesen des frei sich betätigenden Geistes läßt sich nicht in mathematisch strenge Formeln pressen.

Alle diese Momente aber erschließen uns, ganz abgesehen von der mächtigen Werbekraft der glänzenden schriftstellerischen Art eines Bergson u. a., noch nicht das innerste Geheimnis des geradezu sensationellen Erfolges der Pragmatisten. Sie haben ja nicht bloß die protestantische Theologie befruchtet — man denke nur an den einflußreichsten französischen Vertreter Paul Sabatier —, sondern haben auch traurige Verheerungen in der katholischen Apologetik angerichtet (u. a. bei Loisy und Tyrrel); wie sie anderseits mannigfache Anregungen bei dem in dogmatischer Beziehung merkwürdig verschwommenen Kardinal Newman gefunden haben. Das innerste Geheimnis des Einflusses der pragmatistischen Theorien ist ihre Brauchbarkeit für die Religion und Theologie: man wollte, ähnlich wie zur Zeit des erwachenden protestantischen Pietismus zur Zeit der Aufklärung, wieder religiös und christlich werden, man wollte sich Gott und Christus wieder nähern — aber nur nicht in dogmatisch-intellektualistischer Gebundenheit, nur nicht in Unterwerfung unter die Lehrbestimmungen eines katholischen Lehramtes, in Anerkennung der Grundsätze der mittelalterlichen Scholastik. Der Kantische Subjektivismus war die innerste Stimmung der religiös gestimmten Seele. So ist denn auch die Religion des Pragmatismus gänzlich dogmenfreies, durch objektive Wahrheiten nicht normiertes inneres Erlebnis, das erst nachträglich vom reflektierenden Denken begrifflich gefaßt wird. Damit kommt er der neuzeitlichen Betrachtungsweise, der geschichtlichen Einstellung, dem Entwicklungsgedanken und auf theologischem Gebiet der Vorliebe für Dogmengeschichte entgegen.

Es ist nun eine Freude, dem Verfasser zu folgen, wie er mit Herbeiziehung einer reichen Literatur, auf Grund einer guten Kenntnis des philosophischen Milieus, mit kräftiger Herausarbeitung der geschichtlichen Zusammenhänge, in sorgfältiger Umgrenzung der in Frage kommenden Begriffe, wie Wahrheit, metaphysische Wirklichkeit, Intuition, religiöses Dogma, Irrationalismus, Naturgesetz, ein ebenso klares wie reiches Gesamtbild des französischen Pragmatismus entrollt. Von der „Kontingenzphilosophie Boutroux" führt er uns über „die Aktionsphilosophie Blondels als metaphysisch-psychologischer Vorstufe" durch „den teilweisen Pragmatismus Poincarés", der ihn auf die exakten Wissenschaften anwandte, und die Lehre Bergsons, der „der eigentliche Begründer des Pragmatismus als Metaphysik ist", letztlich zu Le Roy. Dieser baut auf den Grundlagen der Mathematik Poincarés und auf der Methode und Metaphysik Bergsons das Vorgefundene systematischer aus. So wird in fünf Kapiteln: „Wissenschaft, Mathematik, Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis, Wahrheitsbegriff, Pragmatismus in der Theologie", die abschließende Form dieser französischen philosophischen Bewegung bei Le Roy vorgeführt, die jetzt freilich nur mehr wenig lebendige Gegenwartsgeltung besitzt. Im abschließenden Rückblick wird mit kräftigen Strichen eine zutreffende, leider allzu kurze Kritik gegeben. Weniger angebracht scheint uns das Vorwort.

Bernhard Jansen S. J.

Staatswissenschaft.

Der reine Staat. Skizze zum Problem einer neuen Staatsepoche. Von **Kurt Wolzendorff.** (Separatabdruck aus „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft". 75. Jahrgang, II. Heft, 1920.) gr. 8° (33 S.) *M* 3.60 mit Zuschlägen.

Man braucht nicht jedem Satze, jeder Aufstellung dieser Broschüre zuzustimmen. Aber Wolzendorff hat auf ein überaus wichtiges Problem nachdrücklich hingewiesen und eine Lösung dieses Problems vorgeschlagen, die aller Beachtung wert ist.

„Es ist die Frage zu stellen, ob nicht das Problem ‚Freiheit und Staatlichkeit' — Mensch und Staat — in einen neuen Abschnitt seiner Geschichte getreten ist. Die einzelnen Staatsepochen bedeuten Neueinstellungen jenes Problems auf die veränderte Tatsächlichkeit des sozialen Lebens." [1] Die traditionelle Staatsidee paßt nicht mehr zur Realität des Soziallebens unserer Tage. Es bedarf der Abkehr von der bisherigen „Vergötterung des Staates" [2], um wieder zu seiner richtigen „Vermenschlichung" zu gelangen. „Heute wird wohl kaum mehr ernstlich bezweifelt, daß wir in der letzten Staatsepoche einen Staatskultus getrieben haben, der, wenn auch mit anderer Phraseologie arbeitend, nicht viel weniger mystisch gehalten war und jedenfalls eine ebensolche Verschleierung der staatlichen Lebensfragen bewirkte" — wie „der Nymbus der ‚Mystik', mit dem die absolutistische Theorie die Vorstellung des Staates umgab und dadurch alle Fragen des Staatslebens künstlich verschleierte." „Ob wir nun den Staat erhoben zur ‚Wirklichkeit der sittlichen Idee' oder zur ‚Kulturgemeinschaft' oder auch zur ‚Verkörperung des Volksgeistes' oder aber zum ‚Machtstaat' — nicht weniger jedoch, wenn wir neuerdings vom ‚sozialen Staat' reden —, es ist alles als Erklärung des Staates dieselbe Ideologie. Sittlichkeit, Kultur, Machtidealismus, Volksgeist, soziale Gerechtigkeit, das alles kann mit dem Staate verbunden sein, es ist nicht der Staat. Wenn wir die Idee und das Wesen des Staates darin suchen, suchen wir sie in Dingen, die wir erst ideologisch in ihn hineingelegt haben, sehen wir ihn in subjektivistischer Empfindungsübung, als ‚Erlebnis', wie ein übles Modewort dieser fin-de-siècle-Mentalität selbst es nicht unrichtig nannte." [3]

Indem nun Wolzendorff zum Begriff des „reinen Staates" zu gelangen sucht, blickt er zunächst auf die sog. „klassische Staatstheorie zurück: „Die Staatslehre des deutschen Klassizismus hatte das Problem des reinen Staates theoretisch lösen wollen durch eine Begriffsbestimmung des eigenen Wesens des Staates, durch seine Beschränkung auf die Zwecke von ‚Recht und Sicherheit'" [4]. Allerdings sei die strenge Rechtsstaatslehre nicht so gedacht ..., daß auf all den Gebieten, von denen der Staat sich durch Selbstbeschränkung auf den ‚Rechts- und Sicherheitszweck' zurückzieht, nun ein soziales Vakuum, eine wilde Wirrnis anarchischer, individualistischer Ellenbogenregung entstehen sollte." [5] Dennoch bezeichnet Wolzendorff den Versuch, durch so „vieldeutige Begriffe (Recht und Sicherheit) das Wesen des Staates zu bestimmen, als „verfehlt" [6]. Er be-

[1] S. 3 f. [2] S. 27. [3] S. 26 f. [4] S. 14 ff. [5] S. 11 f. [6] S. 14.

streitet nicht, daß „die alte Theorie des strengen Rechtsstaates ihre Mängel hatte“ [1]. Was er an der klassischen Theorie anerkennt, das ist eben die Beschränkung, die Begrenzung des Staatswesens, nicht die besondere Art und Weise jener Beschränkung.

So sagt er denn weiter: „In der Tat ist das ganze Problem, das in unsern Tagen vom Sozialleben unmittelbar hervorgetrieben worden ist, für den Staat selbst kein anderes als das der Beschränkung seiner Tätigkeit, seiner Aufgaben, seiner Zwecke.“ [2] Diese Beschränkung erfolgt aber dadurch, daß „die Menschen selbst unmittelbar aus ihrer sozialen, wirtschaftlichen und geistigen Position und Funktion heraus sich das Recht der von dieser Position geforderten Ordnung schaffen sollen, der Staat nur die Unverbrüchlichkeit dieses Rechtes durch den Apparat seiner Herrschergewalt sichern soll“ [3]. „Das Problem ist dasselbe, wie es vor hundert Jahren das Staatsdenken der besten Deutschen bewegte. Denn was bedeutet, vom Standpunkte des Staates, die Regelung der eigenen Ordnung einzelner Lebenskreise durch den in ihnen gebildeten Willen als rechtlich maßgebende und vom Staat daher sanktionierte Ordnung? Doch nur das, was die Rechts- und Soziallehre des Staates Selbstverwaltung nennt. Allgemein sozialwissenschaftlich mag es — das bleibe dahingestellt — richtiger als ‚Gliederung‘ gleich wichtiger, eigenberechtigter Funktionen des sozialen Organismus zu bezeichnen sein. Staatswissenschaftlich ist es die vom Staate gewährte Möglichkeit, unter der Garantie seiner Macht eine von ihm anerkannte und daher geschützte rechtliche Ordnung des eigenen Lebenskreises vorzunehmen und zu handhaben: Selbstverwaltung. Selbstverwaltung, das ist aber die Grundidee, die das ganze Denken jener Männer beherrschte, die vor hundert Jahren aus der germanischen Idee der Genossenschaftlichkeit im Recht einen Verfassungsstaat aus deutschem Geist und aus den realen Kräften des deutschen Gemeinlebens errichten wollten: der praktischen Staatsmänner wie der theoretischen Staatsdenker.“ [4] Erinnert sei an Stein, Hardenberg, Görres usw., ganz besonders an Konstantin Frantz. Es handelt sich also um einen „Prozeß der Dezentralisation gegen die Zentralisation, einen Prozeß nicht aus dem Grunde der Verneinung, sondern der Berichtigung, mit dem Ziele nicht der Vernichtung, sondern des Ausgleichs“ [5].

Die geistige Ablehnung der bisherigen Mechanik des Staates, die Forderung einer neuen Lebensordnung nach dem Prinzip der Trennung des Wirtschaftlichen und Geistigen vom Staatlich-Rechtlichen, zugleich aber den Pulsschlag lebendiger, weil geläuterter Staatsgesinnung, findet Wolzendorff schon „in jener allgemeinen Stimmung, die in dem ‚Ruf nach den Räten‘ in die Erscheinung trat“ [6]. Auch in der von Rudolf Steiner geforderten „Dreigliederung des sozialen Organismus“ mag ein Ausdruck jener allgemeinen Stimmung erblickt werden können. Doch verzichtet Wolzendorff auf die Prüfung der Frage, „wie weit dies Gepräge im Sinne jenes Prinzips als richtig angelegt

[1] S. 15. [2] S. 9. [3] S. 8. [4] S. 10 f. [5] S. 11 25. [6] S. 7 f.

und durchgeführt anzusehen ist. Für uns kommt es", sagt er[1], „nur auf die Tatsache an. Und da erhellt ohne weiteres, daß das, was zur Verwirklichung des Rätegedankens in unserer Staats- und Rechtsordnung neuerdings für das Wirtschafts-, insbesondere das Arbeitsleben geschaffen worden ist, nichts anderes bedeutet als eine Abtretung der Ordnungskompetenz von der Mechanik des Staates an die Kräfte des Wirtschaftslebens selbst". „Der Gedanke eines aus dem Wirtschaftsleben selbst wachsenden Arbeitsrechtes war schon längst in verschiedenen Formen (‚demokratisches Arbeitsrecht', ‚soziales Selbstbestimmungsrecht') aufgetreten, am klarsten ausgeprägt vielleicht durch Sinsheimer (Ein Arbeitstarifgesetz, die Idee der sozialen Selbstbestimmung im Recht, 1918) und, ganz unabhängig von ihm, durch den Schweizer Roman Boos (Der Gesamtarbeitsvertrag nach schweizerischem Recht, 1916)"[2]. Sehen wir von gewissen Organisationen der liberalen Berufe ab, so ist man für eine „eigene Organisation des Geisteslebens" über den „Zielwillen" noch nicht hinausgekommen. Die „Räte geistiger Arbeiter" waren eine Totgeburt. Und was wird aus den von C. H. Becker ausgearbeiteten „Plänen" des preußischen Kultusministeriums für eine „Renaissance der Gelehrtenrepublik"?[3]

Das unbestreitbare Verdienst Wolzendorffs besteht darin, daß er vom staatsrechtlichen Standpunkte aus dem heutigen Ruf nach freierer und damit auch stärkerer Entfaltung der Kräfte in dezentralisiertem Aufbau volles Verständnis entgegenbringt. Unsere Zeit und unsere Lage fordern Beschränkung der Tätigkeit des Staates, seiner Aufgaben, seiner Zwecke, eine dem deutschen Wesen angemessene Gliederung und Verteilung der Rechte und Pflichten zwischen dem Ganzen und seinen Gliedern. Wir gehen nicht darauf ein, welche politische Bedeutung diese Forderung hat im Hinblick auf regionale Autonomie in verwaltungstechnischer und gesetzgeberischer Hinsicht. Unser besonderes Interesse nimmt hier in Anspruch das Bekenntnis der Staatsrechtslehre zur Verselbständigung des Wirtschaftslebens gegenüber der politischen Ordnung, nicht in freiwirtschaftlichem Sinne, unter Ablehnung jeder Regelung, sondern durch Rückkehr zu der germanischen Idee der Genossenschaftlichkeit. Wird diese Auffassung Gemeingut der Staatsrechtslehre, dann ist ein großes Hindernis gesunden Aufbaues beseitigt. Für berufsgenossenschaftliche Selbstbestimmung fehlte eben der bisherigen Staatstheorie ausreichendes Verständnis. Ein anderes Hindernis bildet freilich noch die Hoffnung auf den zentralistischen Zukunftsstaat im Sinne des marxistischen Sozialismus, der immer noch nicht von der breiten Masse der Arbeiterschaft als Traumgebilde erkannt ist. Und ein noch stärkeres Hindernis möchten jene großkapitalistischen Kreise bilden, die jegliche Regelung, sei es durch den Staat oder die Berufsgenossenschaft, ablehnen, in letzterer nur einen geschäftlichen Zweckverband für Interessenvertretung erblicken.

Auch wir haben seit vielen Jahren in dieser Zeitschrift grundsätzlich, also nicht rein theoretisch, die Eigenorganisation der einzelnen Funktionsgebiete des Soziallebens, Selbstbestimmung, Selbstverwaltung der berufsgenossenschaftlichen

[1] S. 8. [2] S. 9. [3] S. 8 f.

Organisationen, ‚unter Hinweis auf den deutschrechtlichen Genossenschaftsgedanken gefordert. Wir haben diese Forderung sodann von unserem Standpunkte aus zu *begründen* versucht, *staatsrechtlich* aus dem Begriff und Wesen sowie dem Zweck des Staates.

Der Staat ist für uns *Organismus*, aber *moralischer* Organismus, dessen letzte Elemente freie Persönlichkeiten sind, selbstzweckliche und selbstverantwortliche Persönlichkeiten. Als Organismus bedarf der Staat der Gliederung. Die berufliche Gliederung aber wird nicht von der Staatsgewalt vollzogen, wie die Organe im tierischen Organismus durch das Lebensprinzip gebildet werden. In der staatlichen Gesellschaft bilden die Organe sich selbst, und geistig-sittliche Bande verknüpfen sie mit dem Ganzen. Sie dienen einander, dienen dem Ganzen, aber das Ganze dient auch ihnen. Sie haben ihr eigenes Leben, Selbstbestimmung im Rahmen ihrer wirtschaftlichen Funktion. Die politische Macht soll sich nicht in die Wirtschaftsordnung eindrängen, sagt Wolzendorff[1]. Aber die organisierte wirtschaftliche Kraft darf auch nicht darauf ausgehen, die politische Macht sich zu erobern. Sonst ist, wie die Geschichte lehrt (Zunft, Hansa), Entartung die Folge.

Das Staatsproblem ist nach allem, wie Wolzendorff sagt[2], „nicht mehr in erster Linie das der Grenzen zwischen der Staatsmacht und der individuellen Freiheitssphäre seiner Bürger, sondern das der Grenzen zwischen den sozialen Funktionsgebieten des Staates und nichtstaatlicher Organisationen. Das Staatsproblem ist also das der Bestimmung des wesenseigenen Funktionsgebietes des Staates, des reinen Staates.“ [2] Umschrieben aber wird dieses Gebiet durch den *Zweck des Staates*. „Der Zweck des Staates aber“ — so sagte schon Cicero in De republica — „muß sich nach der *Ursache* richten, aus der er *hervorging*. Der Staat saß nicht fertig da, um die Einzelmenschen und deren Verbände in seine Arme aufzunehmen. Er ging den Individuen und deren Gemeinschaften nicht voraus, sondern wurde von diesen erst gebildet. Und zwar wurde er für einen Zweck, für Aufgaben gebildet, deren Erreichung den einzelnen und ihren engeren Verbänden ohne den Staat nicht möglich war.

Dieser Zweck des Staates mußte ferner innerhalb der Sphäre menschlicher und gesellschaftlicher Wohlfahrt liegen; er mußte somit ein Gut sein, weil nur dieses Gegenstand menschlichen Strebens ist; sodann ein irdisches Gut, da die Macht des Staates nicht über diese Erde hinausreicht, und ebenso ein äußeres Gut, weil der Staat nur über äußere Machtmittel verfügt, das gesellschaftliche Zusammenwirken als solches in der Außenwelt sich vollzieht und darum auch zunächst und unmittelbar ein äußeres Gut als Zweck verfolgt — was nicht ausschließt, daß dieses Gut mittelbar auch dem Geiste des Menschen Vorteil bringt.

Es mußte ferner, wie gesagt, ein Gut sein, *das von dem Individuum, der Familie und sonstigen Verbänden überhaupt* nicht oder nicht vollkommen erreicht werden kann. Würde jenes Gut ohne Staat in gleichem Umfange und Grade, mit gleicher Vollkommenheit erlangt werden können, dann wäre der Staat gänzlich überflüssig, und es fehlte jeder innere Grund für

[1] S. 19. [2] S. 13.

sein Entstehen und seine Fortdauer. Der Gesellschaftszweck des Staates kann also nur in einer Ergänzung der Individuen und deren engeren Verbänden, d. h. in einem Gute oder in einem Inbegriff von Gütern, bestehen, welcher nicht in einem für die Wohlfahrt ausreichenden Maße mit den Kräften isolierter Familien, Geschlechtsverbände, sonstiger Verbände, wohl aber durch die im Staate vereinigte Gesamtkraft erreicht werden kann."

Wir brauchen hier nicht näher auf die Entwicklung des Staatszweckes einzugehen. Das, worauf es an dieser Stelle ankommt, ist genügend ausgesprochen: die Beschränkung des Funktionsgebietes des Staates. —

Wir möchten aber zum Schluß noch kurz auf drei Punkte hinweisen, die erkennen lassen, warum gerade die christliche Soziallehre vor einer Überspannung des Staatsgedankens bewahrt blieb. Das ist

1. die Lehre vom jenseitigen Endziele des Menschen, das über die Staatssphäre hinausragt, und dem letztlich auch der Staat nur Mittel ist. Klarer kann die Idee und das Recht der Persönlichkeit, der Selbständigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des Menschen nicht begründet werden. Dadurch wird aber auch die Axt an jede absolutistische Staatstheorie bis in die Wurzel hinein gelegt. Eine Vergötterung des Staates mit allen ihren Konsequenzen ist dabei völlig ausgeschlossen.

2. die Anerkennung eines natürlichen Rechtes, nicht des Naturzustandsrechtes im Sinne Rousseaus, oder des rationalistischen Naturrechts der Aufklärung, sondern eines aus der lex aeterna des weltordnenden Willens Gottes hervorgegangenen Naturrechtes. Der Staat ist nicht die Quelle alles Rechtes. Es gibt ein objektives Recht und subjektive Rechte, die der Staat schützen muß, die aber nicht er zuerst verliehen hat. Das ist der große Freibrief an die Menschheit, an den einzelnen, aber ebenfalls an die sittlich einwandfreien menschlichen Verbände überhaupt.

3. der Bestand einer freien, vom Staate als societas perfecta unabhängigen Kirche. Der Staat absorbiert also nicht das ganze Gesellschaftsleben der Menschen. Wo diese Wahrheit anerkannt ist, erleichtert sich offenbar auch das Verständnis für ein in den rechten Grenzen freies, innerstaatliches Gesellschaftsleben. —

Die Staatsentwicklung ist heute an einem kritischen Punkte angelangt: „Die Kritik an der konkret-traditionellen Erscheinung des Staates wird aber", sagt Wolzendorff[1], „stets zurückgreifen nach einem allgemeinen Maßstab des Staates als Einrichtung, des Staates an sich, des reinen Staates. Das ist die ewige Bedeutung des reinen Staates. Es ist eine Bedeutung gleichermaßen für die Wissenschaft wie für das Leben des Staates. Denn sie wird ihrer Natur nach für das Staatsleben gerade dann auftauchen, wenn dies in seiner bisherigen Erscheinungsform am Ende seiner Weisheit ist. Dann muß der Rat der Wissenschaft zur Tat werden. Wenn auch sie versagt, wird es keine Rettung geben vor dem: ‚Wehe dem Staatsmann, der den Geist der Zeit nicht erkennt.'"

[1] S. 32.

Heinrich Pesch S. J.

Relativitätstheorie.

Einstein, Relativitätstheorie, gemeinverständlich dargestellt von P. Th. Wulf S. J. 8° (VI u. 86) Innsbruck, Wien, München, Bozen 1921, Verlagsanstalt Tirolia. *M* 8.50

Von verschiedenen Seiten aufgefordert, den in den Stimmen der Zeit November 1920 erschienenen Artikel „Der heutige Stand der Relativitätstheorie" zu einer Darstellung des gesamten Problems zu erweitern, behandelt der Verfasser in dem vorliegenden Büchlein den ganzen Komplex von Theorien, Hypothesen und Problemen, welche bis jetzt in den immer weiter sich ausbreitenden Strudel der Relativitätstheorie hineingezogen sind. Wie zahlreiche Zuschriften aus dem Leserkreise zeigen, wurde bisher eine Darstellung, welche in ruhiger, sachlicher Erwägung den einzelnen Fragen nachging, welche die Verdienste Einsteins ebenso frei anerkannte, wie sie die Übertreibungen seiner Anhänger entschieden ablehnte, schon vielfach vermißt. Dabei war es mein Bestreben, auch dem Nichtfachmann einige Einsicht in die Gründe, warum dieses gebilligt, jenes abgelehnt würde, zu ermöglichen. Die Art der Darstellung, die Anforderungen an die Vorbildung des Lesers, die ganze kritische Stellungnahme zu der Einsteinschen Schule sind dieselben geblieben wie in dem erwähnten Artikel, so daß ich hoffen darf, das Büchlein werde seinen Zweck, den Leser in möglichst einfacher Weise in die Einsteinsche Gedankenwelt einzuführen, erreichen.

Theo Wulf S. J.

Umschau.

Der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder.

In einer Zeit wie heute, da die Grenzen öffentlicher Wohlfahrtspflege und Fürsorge immer schärfer hervortreten, da die Verwaltungskosten besonders bei öffentlichen Ämtern einen immer stärkeren Bruchteil der Mittel zu fordern drohen, da es auch der weiteren Öffentlichkeit allmählich klar zu werden beginnt, daß nicht die Gesetze und Verordnungen in erster Reihe die Menschheit und ebensowenig die einzelnen Menschen retten, sondern daß es auch hier der Geist ist, der lebendig macht, in solcher Zeit ist es wohl angemessen, auf ein Unternehmen hinzuweisen, das mitten in der jetzt von so vielen — von rechts und links — geschmähten und einst so gefeierten Zeit des deutschen Wirtschaftsaufstiegs um die Jahrhundertwende geboren wurde und seitdem alle Geschicke des deutschen Volkes, seinen Wegspuren im Dienste der Opfer des Aufstiegs wie des Niedergangs folgend, geteilt hat. Es ist dies der „Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder" mit der Zentrale in Dortmund, Rosental 32.

Der Fürsorgeverein ist ein Musterbeispiel für den Gedanken und dessen Durchsetzung: mit möglichst wenig Mitteln und möglichst geringem äußeren Apparat ein möglichst großes Maß von wirklicher Arbeit zu leisten. Eine gewisse Scheu und Unlust, mit seiner Organisation und den Zahlen an die Öffentlichkeit zu treten, bildete lange beinahe eine Eigentümlichkeit des Vereins und ließ ihn mancherorts weniger bekannt werden. Doch hängt dieser Zug eng zusammen gerade mit dem echten Fürsorgecharakter der Arbeit im Verein, und deshalb sei er besonders betont. Denn dort, wo man bestrebt ist, möglichst vielen Menschenkindern zu helfen, bleibt selbstverständlich immer nur wenig Zeit, darüber zu reden, und wo man bestrebt ist, mit mitfühlendem, Vertrauen forderndem und findendem Herzen in die Tiefe zu arbeiten, wird sich stets eine gewisse Scheu zeigen, von der Arbeit unter brechenden und gebrochenen Menschen zu reden, eine Scheu, die erst durch höhere Gesichtspunkte, besonders das Wohl eben dieser Menschen selbst, überwunden werden muß.

Es ist selbstverständlich und braucht nicht verschwiegen zu werden, daß bei dieser Art zu arbeiten namentlich in den großen Städten und Industriebezirken die Hilfe oft kaum den Andrang der Not meistern kann, daß manch ein Einzelfall nicht die Sorge findet und finden wird, die er beansprucht. Aber selbst dies ist, so seltsam es klingen mag, ein Zeichen, daß mit hingebender, selbstloser Liebe gearbeitet wird. Ihr müssen sich ja in neuzeitlichen Verhältnissen bei jedem Schritt ins Menschenelend hinein stets neue Abgründe öffnen, noch ungekannte Hilfe- und Verzweiflungsrufe entgegenhallen. Darin liegt zugleich der aus der eigenen Arbeit erwachsende Schutz der wahrhaft christlichen Fürsorge vor dem Geiste der Selbstüberhebung, daß sie gegenüber dem Meer von Menschenelend die eigene Unzulänglich-

keit stets aufs neue erkennt und um so inniger Mut und Kraft zur Arbeit von dem Quell der göttlichen Liebe, dem Erlöserherzen, erhofft. In diesem Geist war auch ganz ungesucht der Fürsorgeverein oder „Verein vom guten Hirten", wie er zuerst hieß, entstanden. Das war, als am ersten Adventsonntag 1899 einige Frauen zu Dortmund gemeinsam zur heiligen Kommunion schritten, um sich ohne jede weitere äußere Förmlichkeit zur Hilfe an den gefährdeten und gefallenen Mädchen zusammenzuschließen, und als sie dann in der Oktav des Herz-Jesu-Festes 1900 im Chor der Propsteikirche zu Dortmund erneut zusammentraten, um im Anschluß an den Gründungsvortrag[1] von P. Julius Seiler S. J. den Verein auch nach außen in feste Formen zu fassen.

Das Bestreben, möglichst alle Kräfte ungehemmt sich auswirken zu lassen, um weniger der Organisation als der Arbeit selbst zu dienen, zeigt sich auch in einer augenscheinlich recht glücklichen Verbindung von Selbstbetätigung der einzelnen Ortsgruppen und einheitlicher Arbeit durch die Anregungen der Zentrale und die Verbindung mit ihr. Ursprünglich arbeiteten die einzelnen Vereine völlig selbständig und nur in äußerer Verbindung. Bald aber ergab sich aus der Eigenart der Arbeit, den vielfachen Wechselbeziehungen der einzelnen Ortsvereine infolge des Hinundherströmens gerade der Bevölkerungskreise, die am meisten Hilfsbedürftige zu stellen pflegen, die Notwendigkeit, die einzelnen Vereine fester aneinanderzuschließen. Aus den einzelnen selbständigen Vereinen wurde erst — am 3. Dezember 1903 — ein Verband, schließlich wurde auch dieser Verband am 18. Oktober 1907 zu einem Gesamtverein für Deutschland umgestaltet, der an den einzelnen Orten nicht Vereine, sondern nur Ortsgruppen besitzt. Die Leitung, seit der ersten Stunde ununterbrochen in der Hand von Frau Amtsgerichtsrat Neuhaus, hat es erreicht, Verständnis, ja Verlangen nach dieser straffen Zusammenfassung aus den Einzelvereinen selbst hervorwachsen zu lassen, gleichsam ein Ausdruck des einheitlichen Willens, der alle Mitarbeiterinnen beseelt. Wie wenig hierdurch die Schaffenskraft der einzelnen Ortsgruppen gebrochen, sondern, im Gegenteil, wie sehr sie gestärkt wurde, zeigen am besten die Zahlen aus der Tätigkeit der einzelnen Gruppen, der reiche Kranz von caritativen Werken, Heimen jeder Art, die durchweg von den Ortsgruppen, nie von der Zentrale getragen werden.

Der starke Zug zur Arbeit an den Menschen um jeden Preis zeigt sich auch in dem auffallenden Zurücktreten bürokratischer Züge. Schon rein äußerlich muß man staunen über das geringe Personal an der Zentrale des gewaltigen Vereins. Erst im Herbst 1916 wurde eine Generalsekretärin, Frl. Zilken, angestellt. Bis dahin ruhte die leitende Arbeit fast allein auf den Schultern von Frau Neuhaus. Auch die äußerlich so einfache Aufmachung der Fürsorgerinnenschule an der Zentrale muß hier genannt werden. Die Schule selbst ist wohl die einzige Deutschlands in ihrer Art. Sie will in einem theoretisch-praktischen Jahreskurs und anschließendem praktischen Semester Fachar beiterinnen auf dem Gebiet der Fürsorge heranbilden. Sie dient zunächst natürlich den

[1] Abgedruckt in der „Caritas" (Freiburg i. Br.), VI. Jahrg. 1901, 130—136.

Zwecken des eigenen Vereins. Aber viele der Vereinsbeamtinnen wurden später in den öffentlichen Dienst übernommen. Die Ergebnisse der Ausbildung finden reiche Anerkennung. Und doch blieb diese 1917 auf Grund früherer Einzelkurse ausgebaute Fachschule weiteren Kreisen fast unbekannt. Man legte eben den Wert nicht so sehr auf staatliche Diplome und Urkunden wie auf Erlernung des unmittelbar zu Linderung der Not Erforderlichen. Die Gründung selbst geschah nicht so sehr, um Mädchen Gelegenheit zu einer Ausbildung zu geben, wie um der Not Helferinnen zu schaffen.

Ebenso zeugt die weitherzige Auffassung des Arbeitsplanes für die Ortsgruppen vom weiten Geist, der vor allem helfen will. Keine enge Altersgrenze, keine strengen Scheidungen für bestimmte Arbeitsgebiete innerhalb des fast unermeßlichen Feldes der Fürsorge für die gefährdeten Frauen und Mädchen. Die Krankenstationen der Opfer der Sünde bilden den Ausgang der Arbeit in Dortmund, während von Köln aus durch Frau Le Hanne geb. Reichensperger die Arbeit in den Gefängnissen gepflegt wurde. Die Sorge für die Kinder der betreuten Mütter gliedert sich an. Die Ausführung des eben geschaffenen Fürsorgeerziehungsgesetzes, einige Jahre darauf die Jugendgerichtshilfe stellen neue Aufgaben. Ein besonderes Verdienst hat sich der Verein um die Ausbildung, Verbreitung und damit auch die öffentliche Anerkennung der organisierten Einzelvormundschaft erworben. Erst durch die Gründung der Fürsorgegruppen ist es vielfach möglich geworden, erfahrene oder doch sachkundig beratene, vor allem aber auch arbeitsfreudige Vormünder in Vorschlag bringen zu können. Nur dadurch wiederum ist es möglich gewesen, eine völlige Verbeamtung des Vormundschaftswesens bislang hintanzuhalten.

Mit der Ausdehnung des Arbeitsgebietes und vor allem der Ausbreitung auch über den Rahmen eigentlich großstädtischer Verhältnisse hinaus mußte die Frage an den Verein herantreten, wie er sich in ein engeres *Verhältnis zu den übrigen katholischen Caritaswerken*, insbesondere auch zu dem Caritasverband selbst bringen könne. Zwar hatte bereits P. Seiler in seinem Gründungsvortrag auch dieses Verhältnis kurz und treffend dahin gezeichnet, daß der neue Verein — der spätere Fürsorgeverein — im Anschluß an den 1897 gegründeten Caritasverband und Hand in Hand mit dessen Bestrebungen seinen *besondern* Zweck zum Schutze der Sittlichkeit fördern möchte. Die Frage dieser Zusammenarbeit wurde aber selbstverständlich erst recht brennend, als beide Verbände, der zentrale Organisationsverband der gesamten deutschen Caritas wie der Fürsorgeverein, erstarkt waren und ihren Ausbau zu einem gewissen Abschluß gebracht hatten. Auch hier hat gerade die jüngste Zeit eine erfreuliche Klärung und Einigung gebracht. Auf der Caritastagung zu Paderborn im November 1920 wurde durch die Bildung der Fachausschüsse des Deutschen Caritasverbandes (vgl. diesen Band 317) eine Vereinbarung zwischen den Gesamtverbänden getroffen. Das Wichtigste ist freilich ein gutes Zusammenarbeiten an den einzelnen Orten. Hier kam es vor allem auf eine Einigung im Vormundschaftswesen an, die ebenfalls in Paderborn gefunden wurde. Um möglichst viele Vormünder zu gewinnen, soll die Übernahme einer Vormundschaft wie auch die Teilnahme an einer vormundschaftlichen Vereinigung, oder wie man die Gruppe der organisierten Einzelvormünder immer nennen mag, nicht von der Zugehörigkeit zum katholischen

Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder bzw. dem Männerfürsorgeverein abhängig sein. Wohl aber wird der Fürsorgeverein, von örtlichen Verhältnissen wie im Osten, teilweise auch im Süden, abgesehen, die Führung in diesen Gruppen kraft seiner Erfahrung und besondern Ausbildung haben. Nicht minder wichtig ist eine Form der Arbeitsgemeinschaft zwischen dem örtlichen Caritasverband oder -verein und dem Fürsorgeverein in kleineren Städten, wie sie zwischen dem Caritasverband der Erzdiözese Freiburg und dem Fürsorgeverein, zunächst also dessen badischen Ortsgruppen, beschlossen und auch schon ausgeführt wurde. In kleineren Städten bedeutet natürlich eine Mehrheit von caritativen Vereinen leicht eine übermäßige Belastung finanzieller Art und eine ungerechtfertigte Zersplitterung der wenigen vorhandenen geeigneten und bereiten Hilfskräfte. Das an sich so begrüßenswerte Aufblühen eines einzelnen Fachvereins bedeutet hier nur zu leicht das Verkümmern aller andern Bestrebungen und Hilfswerke, oder aber es tritt der Zustand ein, daß dieselben wenigen Kräfte unter stets neuen Titeln doch die ganze Arbeit leisten müssen. Demgegenüber einigte man sich auf den Vorschlag, in solchen Verhältnissen zunächst einen allgemeinen Caritasverband oder Caritasverein zu schaffen. Ihm obliegt die Sorge für die Finanzierung aller örtlichen Liebeswerke, ihm obliegt es ferner, darüber zu wachen, daß jede Not ihre Hilfe finde. In seinem Schoße bildet sich dann eine besondere Fürsorgegruppe aus einigen Frauen, die sich als solche an die Dortmunder Zentrale anschließen und in allen Fürsorgefällen soweit notwendig unmittelbar mit ihr gleich den andern großen Ortsgruppen verkehren. Im übrigen aber nehmen diese Frauen wie die übrigen Caritasarbeiter an den allgemeinen Aufgaben der örtlichen Caritas teil, erledigen auch in den besondern Fürsorgefällen zugleich etwa sonst noch benötigte Caritasdienste. So wird es erreicht, daß sowohl mit den wenigen Kräften und Mitteln an solchen Orten hausgehalten wird, wie daß anderseits doch auch gute und gründliche Facharbeit geleistet werden kann.

In rastloser, von Gottes- und Nächstenliebe getragener Arbeit wurde unter der Führung von Frau Neuhaus ein Werk geschaffen, das in seiner Art allein dasteht und seine Vergleiche in der Reihe der Ordensgründungen suchen muß. Der Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder zählte Ende 1920 bereits 144 Ortsgruppen. Der letzte Jahresbericht liegt aus dem Jahre 1919 vor. Die damals bestehenden 129 Ortsgruppen bearbeiteten insgesamt 84455 Fälle. Hiervon waren im Berichtsjahr 23432 neu übernommen worden. Von diesen letzteren betrafen 3858 Schützlinge unter zwei Jahren, 5043 Großjährige. Die meisten Schützlinge — 8813 — waren im Alter von 14 bis 21 Jahren. Unter den Berufen standen die 5126 Dienstmädchen weit an erster Stelle. 13518 konnten durch den Verein oder doch dessen Vermittlung untergebracht werden. Die einzelnen Ortsgruppen hatten insgesamt 42 Heime mit rund 3000 Betten. Diese boten an 1395790 Tagen 8610 verwahrlosten und schutzlosen Mädchen, Frauen und Kindern Zuflucht und Pflege.

Es wäre ungerechtfertigt, über den Arbeiten des Gesamtvereins die noch stillere Arbeit der einzelnen Ortsgruppen zu vergessen. An verschiedenen Plätzen wird hier ohne Zweifel Hervorragendes geleistet. So hatte die Dort-

munder Gruppe, die 5 Berufsarbeiterinnen und 33 tätige Mitglieder zählt, im Jahre 1919 1656 Fälle neubearbeitet, daneben noch 824 aus dem Vorjahre mitgeführt. Im Vinzenzheim fanden 761 Pfleglinge Aufnahme an 88 695 Tagen, außerdem wurden im Vorasyl (Rosental 32, zugleich Geschäftsstelle der Zentrale) 180 Mädchen beherbergt. Düsseldorf bearbeitete 1919 3187 Fälle; Pflegetage für Erwachsene wurden 40 608, für Kleinkinder und Säuglinge 19 108 festgestellt. Rund die Hälfte aller Pflegetage konnte selbst 1919 noch unentgeltlich geleistet werden. 1109 Schützlinge wurden untergebracht, 571 Vormundschaften geführt von 124 Mitgliedern. 12 Sozialbeamtinnen sind hauptamtlich angestellt Zugleich obliegt der Ortsgruppe die ganze Sorge für das Zufluchtshaus Gertrudisheim. Die Ortsgruppe Münster bearbeitete 1919 ebenfalls 3855 Fälle. 7 Sozialbeamtinnen teilten sich mit den ehrenamtlich tätigen Mitgliedern in die Arbeit. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß wohl infolge der vom Verein unterhaltenen Säuglingsanstalten die Zahl der Kinder unter zwei Jahren mit 1455 außergewöhnlich groß ist. Untergebracht wurden 486 Schützlinge. 145 Einzelvormünder der Ortsgruppe führten 842 Vormundschaften mit 1028 Mündeln. Für ihre erwachsenen Schützlinge hat die Ortsgruppe die Erziehungsanstalt Antoniusstift und die Entbindungsanstalt Monikastift. Außerdem wurde für schwächliche Mädchen eine Erziehungsabteilung im Marienhospital angeregt und steht für die Schützlinge des Fürsorgevereins zur Verfügung. Für die kleinen Schützlinge stehen zwei große Anstalten zu Gebote, das Vinzenzwaisenhaus zu Handorf und das Säuglingsheim zu Münster. Beide sind zusammen mit dem Antoniusstift Eigentum einer Gesellschaft mit beschränkter Haftung „Fürsorgeheim". Ferner ist die Ortsgruppe hervorragend beteiligt an der staatlich anerkannten Säuglingspflegeschule und der ebenfalls anerkannten Wohlfahrtsschule. Aachen bearbeitete 1919 im ganzen 1747 Fälle. 391 Pfleglinge fanden an 17 804 Pflegetagen Aufnahme im Liebfrauenhort, 63 Frauen führten 278 Vormundschaften über 484 Minderjährige. Die Ortsgruppe Karlsruhe, die in ihrem Zufluchtsheim 99 Mädchen mit 44 Kindern an 14 870 Tagen verpflegte, hat zugleich die Fürsorgearbeit innerhalb Badens enger zusammengefaßt. Die örtliche Tätigkeit an andern Plätzen zeigt ein ähnliches Bild. Selbstverständlich ändert sich dieses, je nachdem andere Vereine bereits einen Teil der Arbeit übernommen haben, wie dies in Bayern durch die Jugendfürsorgevereine geschieht. Trotzdem zeigt z. B. Augsburg für 1917 221 Fälle an, davon 182 Schützlinge im Alter über 16 Jahre; München für das gleiche Jahr 1607, davon 897 über 21 Jahre alt. München unterhält die drei Heime: Fürsorgeheim Thalkirchen mit eigenen Stationen für ledige Mütter und polizeilich eingelieferte Mädchen und Frauen, ferner das St. Annaheim in Tandern für Mädchen von 14 bis 18 Jahren und das Herz-Jesu-Heim in Gauting für Mädchen, die besonderer Sorgfalt in der Erziehung bedürfen.

Die kurzen Mitteilungen über Geist und Arbeit des Fürsorgevereins lassen wenigstens ahnen, welch gewaltige Summe von Opferdienst und hingebender Liebe hier aufgewandt wird, aber auch welche Fülle von Segen in den zwei Jahrzehnten seines Bestehens von ihm ausgegangen ist. Wenn wir heute von einer kirchlichen Liebestätigkeit sprechen können, wenn wir mit gutem Gewissen,

d. h. ohne dadurch den Gefährdeten nur Worte statt Hilfe zu bieten, für die Freiheit der katholischen Caritas, für die Freiheit der Wohlfahrtspflege überhaupt eintreten können, so ist dies an hervorragender Stelle auch dem katholischen Fürsorgeverein und zahlreichen seiner so rührigen Ortsgruppen zu danken. Es muß deshalb eine unserer vornehmsten Pflichten sein, in der heute insbesondere für die Anstaltsunternehmungen so schweren Zeit diesem so großartigen Werk mit noch vermehrtem Eifer zur Seite zu stehen. Die selbstlose, glaubensstarke, völlige Hingabe der Gründerin und der in ihrem Geiste arbeitenden Frauen zum Wohl der gefährdeten Frauen und Mädchen, die so ganz darauf ausgeht, nicht nur Menschen, sondern auch Seelen zu retten, kann mit Fug erwarten, daß ihre Arbeit in den weitesten katholischen Kreisen Förderung und Unterstützung finde. Constantin Noppel S. J.

Des Grafen Hermann Keyserling „Schule der Weisheit".

Seit Anfang des Jahrhunderts hat Graf Keyserling eine Reihe philosophischer Schriften veröffentlicht, in denen der wiedererwachende Zug zur Metaphysik Ausdruck findet. In weiteren Kreisen wurde er aber erst durch das „Reisetagebuch eines Philosophen" bekannt. Am 8. Januar 1920 hielt Graf Keyserling in der Berliner Universität im Rahmen der Vereinigung für staatswissenschaftliche Fortbildung einen Vortrag, der Gedanken zur Förderung von Deutschlands geistig-seelischem Wiederaufbau darbot. Das Jahr zuvor schon war eine Broschüre erschienen mit dem Titel „Was uns nottut, was ich will" [1]. Diese Schrift führte zur Gründung der „Schule der Weisheit, Keyserling-Gesellschaft zu Darmstadt". So im Nachtrag zur „Philosophie als Kunst".

Was will nun Hermann Keyserling? Er sieht die einzige Rettung für Europas bedrohte Kultur in der „Wiederverknüpfung von Geist und Seele". Vom Geist, d. h. von metaphysischer Einsicht her, soll das verlorengegangene Gleichgewicht zwischen Wissen und den andern Äußerungen des bewußten Lebens, die er als „Seele" zusammenfaßt, hergestellt werden. Das beste Erkennen müsse sich im Leben vollkommen auswirken; Wissen und Sein müsse zu schöpferischer Wirkungseinheit verschmelzen. Es kommt nicht auf Aneignung von Kenntnissen, sondern auf Harmonisierung des ganzen Seins mit dem Sinn des Lebens an; darum nennt sich die Gesellschaft „Schule der Weisheit". Der Inhalt dieses tiefsten Wissens vom Sinn des Lebens läßt sich aber nicht in festformulierter Lehre bieten, sondern muß vom einzelnen selbständig erarbeitet werden. Eins wird freilich energisch betont, daß nämlich alle bisherigen Versuche, Weisheit zu leben, endgültig gescheitert sind; der Verstand hat alle Gestaltungen, die den Menschen innere Form gaben, als Vorurteile erwiesen. Und Hermann Keyserling hat seine eigene Auffassung vom Urzusammenhang des Seins, vom Verhältnis zwischen Geist und Natur, zwischen Gott und Welt. Der lebendige Einfluß seiner Persönlichkeit soll das neue Wissen und Sein vermitteln.

Der Prospekt nennt die Vereinigung „Schule der Weisheit. Gesellschaft für freie Philosophie". Damit soll die Unabhängigkeit dieses „neuen, nie dagewesenen Anstaltstypus" betont werden; die Anstalt fügt sich weder in den Rahmen einer Kirche noch der Universität ein. Herzog Ernst Ludwig, der den

[1] Wieder abgedruckt in Philosophie als Kunst. kl. 8° (320 S.) Darmstadt 1920, O. Reichl. M 60.—; 75.—

Ehrenvorsitz führt, hat namhafte Geldmittel und die erforderlichen Räume zur Verfügung gestellt. Der Grundcharakter der Schule der Weisheit soll der einer Retraite sein, wo die Mitglieder „im Zusammenleben vom Meister und voneinander lernen". Im Rahmen des modernen Lebens soll eine Anstalt entstehen, die „keinen Betrieb hat, sondern ihr Bildungsziel durch Polarisation der Persönlichkeiten erreicht. Neben der ganz intimen Wirksamkeit in Sprechstunden sind periodisch wiederkehrende Wochen geplant".

Die Mitglieder zerfallen in drei Gemeinschaften. Die Gemeinschaft der Förderer leistet größere Stiftungen; die Gemeinschaft der Schüler ist der Kreis der Lernenden, später Lehrenden; die Gemeinschaft der geistig Verbundenen fördert das Werk aus der Ferne. Die Gesellschaft gibt ein Jahrbuch „Der Leuchter" heraus, ferner zwanglos erscheinende Mitteilungen „Der Weg zur Vollendung". Beides im Verlag von O. Reichl in Darmstadt.

Über die bisherige Wirksamkeit der Gesellschaft erteilte die Geschäftsleitung, die in den Händen des Grafen Kuno v. Hardenberg liegt, in zuvorkommender Weise folgenden Bescheid. Anfang November wurde die erste Tagung gehalten, zu der zahlreiche Mitglieder von auswärts erschienen. Graf Keyserling hielt an drei verschiedenen Tagen je einen Vortrag über „Seins- und Könnens-Kultur", „Indisches und chinesisches Weisentum" und „Griechisches und modernes Weisentum". Die Vorträge fanden vormittags statt; am Nachmittag vereinigten sich die Mitglieder zu einer zwanglosen Aussprache über das Gehörte, wobei Graf Keyserling gestellte Fragen beantwortete. Die Abende waren gesellschaftlichen Veranstaltungen vorbehalten. — Die nächste Tagung, die mehr als drei Tage umfassen soll, wird im Mai stattfinden. In der Zwischenzeit hält Graf Keyserling in deutschen Großstädten und in der Schweiz Vorträge, um über das Unternehmen aufzuklären.

Gewiß ist die Rückkehr zu metaphysischem Denken und zur Hochschätzung des Geistigen anerkennenswert, gewiß muß man die Forderung einer auf tiefster Überzeugung gegründeten sittlichen Kultur begrüßen. Vielleicht kann diese Schule der Weisheit für den einen oder andern, der an der Unzulänglichkeit einer bloßen Kultur des Wissens und der Technik leidet, Durchgangsstadium auf dem Weg zum Ziele seiner Sehnsucht werden. Was aber letztlich nottut, ist nicht eine Schule menschlicher Weisheit, in der Kants, Buddhas und Keyserlings Lehren verkündet werden; was letztlich nottut, ist die Rückkehr zu Jesus Christus, dem Licht der Welt, der fleischgewordenen ewigen Weisheit. Die von Christus gestiftete und vom Heiligen Geiste durchwaltete Kirche ist die Schule der Weisheit, die nicht nur höhere Erkenntnis, sondern auch tieferes Sein und Leben vermittelt. Sigmund Stang S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Heft einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

AP 30 S7 Bd.100

Stimmen der Zeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY